ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಬೆಂಗಳೂರು

ಸಾಧನೆ

ಸಂಪುಟ 18 ಸಂಚಿಕೆ 3-4

ಜುಲೈ-ಡಿಸೆಂಬರ್ 1988

(ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಚಿಕೆ)

ಸಾಧನೆ

೧೦. ೬. ೮೯

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು

SADHANE: Kannada Quarterly of the Bangalore University, Bangalore
Vol. 17. Nos. 3 & 4, July to December 1988

Chief Editor: H. K. Jayadev

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು :

ಹು. ಕಾ. ಜಯದೇವ್

ಸಂಪಾದಕರು :

ಡಾ. ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್
ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ
ಡಾ. ಎನ್. ಎ. ವಿಮಲ

ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ರೂ. 8-00
ರೂ. 5-00 (ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ)

ಆಜೀವ ಸದಸ್ಯತ್ವ : ರೂ. 100-00

ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಡಾ|| ಕೆ. ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ
ನಿರ್ದೇಶಕ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056

ಮುದ್ರಣ : ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056

ಪರಿವಿಡಿ

ಮಂಥನ

ಉರಿವ ಶಬ್ದಗಳು

ಹಿಂದಿ ಮೂಲ : ಶ್ಯಾಮಸಿನ್ಹ ಶಶಿ
ಅನು. ಟಿ. ಜಿ. ಪ್ರಭಾಶಂಕರ ಪ್ರೇಮಿ

'ಬೆಂಕಿ. ಈಗಲೇ ಕೆರಳಬೇಡ
ಉರಿ, ಆರು, ಒಳಗೇ ಸಹಿಸು
ಸಮಯದ ಬಿರುಗಾಳಿ ಎದ್ದು
ಬೆಂಕಿ ತಾನಾಗಿಯೇ ಉರಿಯುವುದು'

ಆದರೆ ಈ ಭರವಸೆ ಇಡೀ ಬಾಳನ್ನೆ ಹುರಿದುಬಿಟ್ಟಿತು
ಕೊನೆಯ ನಿಟ್ಟುಸಿರಿನತನಕ ಬೇಯಿಸಿತು
ನಾಳೆಯಾರು ಬಲ್ಲರು
ನಾವಂತು ಇಂದನ್ನು ಪುಡಿಪುಡಿಯಾಗುವುದ ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ.

ಹೇ ನನ್ನ ದೇಶವೇ ಈ ಇಂದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊ
ಚೂರುಗಳಿಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ಚೂರು ಚೂರು ಮಾಡಬೇಡ
ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದೊಡ್ಡ ಬಿರುಗಾಳಿ ಎದ್ದೀತು
ಆಗ ಬೆಂಕಿಯೂ ಉಳಿಯದೇ ಹೋದೀತು.

ನಾನು ನೋಡಲಂತು ಬರುವುದಿಲ್ಲ
ಆದರೆ ಕೆಂಡದೊಳಗಂತೂ ಸೇರಿಹೋಗುವೆ
ಹೇ ನನ್ನ ದೇಶವೇ ನಿನಗೊಪ್ಪಿಸುವೆ ಈ ಉರಿಯ
ಬಿಡಬೇಡ ಇದ ಬೂದಿಯಾಗಲು

ಈ ಉರಿವ ಶಬ್ದಗಳು ನನ್ನ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಗಳು
ನಾಳೆಯ ಶಕ್ತಿಪುಂಜಗಳು.

ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ

ಎಸ್. ಎಸ್. ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ

ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳು ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಪರಿಚಯವಾದದ್ದು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ದಶಕಗಳಲ್ಲೇ. 1898ರಲ್ಲಿ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದ ಪರಿಷ್ಕರಣವನ್ನು ಹೊರತಂದ ಲೂಯೀ ರೈಸ್ ಅವರು ಆ ಮೊದಲೇ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಬರಹವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು (1882). 1900ರಲ್ಲಿ ಆದಿಪುರಾಣದ ಮೊದಲ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಈ ಸರಿಸುಮಾರಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಮೊದಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳನ್ನು 'ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ'ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಕಥಾಸಾರವನ್ನು ನೀಡುವ ಉದ್ದೇಶದ ಬರಹಗಳಲ್ಲೋ, ಕವಿ-ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದ ಬರಹಗಳಲ್ಲೋ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಮೊದಲಾದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಒಂದು ಶತಮಾನವನ್ನು ಮೀರಿಲ್ಲದ ಕಡಿಮೆ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದೆ. ಹಲವು ಅನ್ಯ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಆಗಾಗ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಂಥ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪುವಾಗಲೂ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಾಗಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು, ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು.

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಪಂಪನಂಥ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇದುವರೆಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಮತ್ತು ಉಪಯುಕ್ತವಾದದ್ದು ಕೂಡ. ಇಂಥದೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನದ ಮೂಲಕ ಇದುವರೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಹೇಗೆಲ್ಲ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ, ನಡೆದಿರುವ ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಥದು ? ಅದರ ಇತಿಮಿತಿಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನಡೆಯಬಹುದಾದ ಅಧ್ಯಯನದ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಹೊಳಹುಗಳನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಸ್ವರೂಪಗಳಾಗಲಿ, ಇತಿಮಿತಿಗಳಾಲಿ, ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಹೊಳಹುಗಳಾಗಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ-ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಯಾದರೂ-ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಕನಿಷ್ಟ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಇದು ಸಾಧ್ಯ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವೆನ್ನುವುದು ಪಂಪನ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲಿ, ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲಿ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದಾಗಲಿ, ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಆದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಯುಕ್ತ. ಇಲ್ಲಿನದು ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ನಿಲುವುಗಳು, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಲಾದ ಮಾನದಂಡಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾದ ಮಾರ್ಗ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ : ನಾರಾಯಣ ಕೆ. ವಿ., 1980. ಪು. 156)

ಒಬ್ಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಕಾರನನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದು. ನಾನು ಗಮನಿಸಿದ ಅಂಥದೊಂದು ಬರಹವೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣರು ಬರೆದದ್ದು (1980). ಇದು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿದ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪ–ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಗಮನಿಸತಕ್ಕುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಿಲ್ಲದ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಮತ್ತು ಪಾಠಚರ್ಚೆಗಳು ಅಂಥ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಚರ್ಚೆ ವಾಗ್ವಾದಗಳೂ ಅದರ ಪಾಠವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ, ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪಾಠ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಈ ಅಗತ್ಯದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ತೊಡಕುಗಳು,

ಅರಕೆಗಳು, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸೆಳೆದಿವೆ. ಮತ್ತು ಇಂಥವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವೆನ್ನುವುದು ಅಸಾಧುವೆಂಬ ಭಾವನೆ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ, ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಮನೆ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ನೇರ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆನ್ನಲಾಗದ, ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನೂ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

2

ಮೊದಲಿಗೆ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೇನೂ ಹೋಗದೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದುವರೆಗೆ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದ ಎರಡು ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳು ಹೊರಬಂದಿವೆ (ರೈಸ್ : 1898 ; ಬೆಳ್ಳಾವೆ: 1931). ರೈಸ್ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಹಲವು ಅರಕೆ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಹಲವೆಡೆ ಪದ್ಯದ ಭಾಗ ಭಾಗಗಳೇ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದು, ಅಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಪಾಠಾಂತರಗಳೂ ತೀರ ವಿರಳವಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಬಳಸಲಾದ ಪ್ರತಿ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಪರಿಣಾಮವೇ ಕಾರಣವಿದ್ದೀತು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣವೊಂದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ಆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಫಲಪ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯುವ ಸಂಭವ ತೀರ ವಿರಳವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಬದಲಾಗಿ ಕೆಲವು ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪಂಪನನ್ನುಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೇ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು. ಉದಾ : ಇಮ್ಮಡಿ ನರಸಿಂಹನ ಗುರು 'ಮುನಿ ಸುಭದ್ರ' ಎಂದದ್ದು, ಇಮ್ಮಡಿ ನರಸಿಂಹನ ಹೆಂಡತಿಯ ಹೆಸರು 'ಚಂದ್ರಾನನೆ' ಎಂದದ್ದು, ಒಂದನೇ ನರಸಿಂಹನ ಹೆಸರನ್ನು 'ನರಸಿಂಹ ಭದ್ರದೇವ' ಎಂದದ್ದು ಇತ್ಯಾದಿ (ನೋಡಿ : ಕೃಷ್ಣರಾವ್. ಬಿ. ವಿ., 1932, ಪು : 174–180 ; ರೈಸ್ 1882, ಪು : 20, ಇತ್ಯಾದಿ). ಇವೆಲ್ಲ ರೈಸ್ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿನ ಅಸ್ಪಷ್ಟ-ಅಸಂಪೂರ್ಣ ಪಾಠದಿಂದಾದ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು. ಕಾವ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೌಣವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಇಂಥ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಆದ ಪ್ರಮಾದಗಳು ಅಸಮಗ್ರ ಪರಿಷ್ಕರಣವೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಾಗಬಹುದಾದ ಪ್ರಮಾದಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ರೈಸ್ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿರುವ ಕೀಚಕ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು 'ತನ್ನ ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಹೊಗಳಬೇಕೆಂದಿರುವ ಕವಿಗೆ ಭೀಮನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಸಮಯೋಚಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಎಣಿಸಿದ್ದರ' ಪರಿಣಾಮವೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ : ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, ಐ., 1928, ಪು : 48-49) ಇಂಥ ಅಸಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು, ಅರಕೆ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ನಂತರ ಬಂದ ಬೆಳ್ಳಾವೆ ಪರಿಷ್ಕರಣ ತುಂಬಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ

ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಹೊರಬಂದ ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದ ಉದ್ದೇಶ ರೈಸ್ ಪರಿಷ್ಕರಣವನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡು ಪಂಪ ಭಾರತದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ಯುಕ್ತ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿತು.

ಇದುವರೆಗೆ ಆದಿ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ತರಲಾಗಿರುವ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳು ಮೂರು (ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಎಸ್.ಜಿ., 1900 ; ಕುಂದಣಗಾರ್ ಕೆ.ಜಿ. ಮತ್ತು ಚೌಗುಲೆ ಎ.ಪಿ., 1953 ; ಬಸವರಾಜು ಎಲ್., 1976). ಆದಿ ಪುರಾಣದ ಮೊದಲೆರಡು ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ವ್ಯತ್ಯಸ್ತ ಪಾಠಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಮೊದಲಿನದಕ್ಕಿಂತ ಎರಡನೆಯ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳು ಸ್ವರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೈಸ್ ಪರಿಷ್ಕರಣದಂತಲ್ಲವಾದರೂ ಬೆಳ್ಳಾವೆ ಪರಿಷ್ಕರಣದಷ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡು ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ ಬಸವರಾಜು ಅವರ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯದಾಗಿ ಹೊರಬಂದಿದೆ. ಕೇವಲ ಮೂಲ ಪಾಠದ ಪುನಾರಚನೆಯಾಗಿ ಮುಗಿಯಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪಾಠದ ವ್ಯವಸ್ಥೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಒಲವುಗಳನ್ನು ತೋರಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಂಶವಾಗಲಿ, ಪರಿಷ್ಕರಣದೊಳಗೆ ವಿಪುಲವಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ಪಾಠ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಲಿ ಓದುಗನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದವೆಂದು ತೋರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಇಡೀ ಪರಿಷ್ಕರಣದುದ್ದಕ್ಕೆ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಹಾಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಆದಿಪುರಾಣದ ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ನೆರವಾಗಬಲ್ಲ ವಿವರಗಳು. ಇಂಥ ವಿವರಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಪಂಪನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರತ್ತ ವಿಶೇಷ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲ ಇನ್ನಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರಬಹುದಿತ್ತೆಂದು ಅನ್ನಿಸಬಹುದಾದರೂ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಕೊರತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದರೂ ಇದೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಪರಿಷ್ಕರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಈವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳು ಕವಿಯ ಮೂಲ ಪಾಠದ ಪುನಾರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇರಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿವೆ. ಈ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಬರಿಯ ಮೂಲ ಪಾಠದ ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಬೇಕೇ ? ಎಂಬುದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕವಿಯ ಸ್ವಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಯೆನ್ನುವುದು ದೊರಕಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಮೂಲ ಪಾಠದ ಪುನಾರಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು 'ಆದರ್ಶ' ಮಾತ್ರವಾಗಿಯೇ

ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಾಠದ ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಬಳಸುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಅವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಓದುಗನು ತೋರಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸೂಚನೆಗಳಾಗಿ ಕೂಡ ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಗಳೂ, ಇಡೀ ಪಾಠದ ತದ್ವತ್ ಮರು ಮುದ್ರಣಗಳೂ ಹೊರಬಂದಿವೆ. 'ಕಥಾನುಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕುಂದಾಗದಂತೆ' –ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ–ರೂಪಿಸಿದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಪಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ, ಮತ್ತಿತರ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿದ ಸಂಗ್ರಹಗಳೂ ಇವೆ. (ಉದಾ : ರಾಜರತ್ನಂ, ಪಂಪ ಕವಿಯ ಕರ್ಣರಸಾಯನಂ, 1950 ; ಶ್ರೀಕವಿ ಪಂಪ, 1951; ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟ, ಕೆ. ವಿ., ಪಂಪ ಭಾರತವೆಂಬ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದೊಳಗಣ ಕರ್ಣರಸಾಯನಂ, 1953 ; ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಕೆ. ಎಂ. ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ಪ ಜಿ., ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿ, 1953; ಇತ್ಯಾದಿ.) ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೋ ಪರೋಕ್ಷವೋ ಆದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಇಡೀ ಕೃತಿಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳಾಗಲಿ, ಪ್ರತಿಗಳ ಪೂರೈಕೆಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಮರು ಮುದ್ರಣಗಳಾಗಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಿರುವ ಪರಿಷ್ಕರಣವೊಂದನ್ನು ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ಪಾಠ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಚರ್ಚೆಗಳ ಸಾರರೂಪಗಳನ್ನೋ, ಆ ಸಂಬಂಧದ ವಿವರಣ ರೂಪದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನೋ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ನೆರವನ್ನು ಆಶಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ತರಲಾಗಿರುವ ಗದ್ಯಾನುವಾದಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಉತ್ತರವಾಗಬಲ್ಲವು. ಗದ್ಯಾನುವಾದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾದ ಆದಿಪುರಾಣದ (1980) ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಮಾತು : ಈ ಅನುವಾದದ ಜೊತೆ ಪುನರ್ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಪಾಠವನ್ನು 'ಪರಿಷ್ಕರಣ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದ್ದು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮೊದಲ ಮೂರೂ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳನ್ನು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಂತೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣದ ಮೂಲ ಪಾಠವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಸರಿದೋರದಾಗ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು, ಅದು ಸರಿದೋರದಾಗ ಮಗುದೊಂದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಒಂದು ಮಿಶ್ರಪ್ರತಿಯ ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದೇನೂ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲ.

3

ಪಂಪನ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಅವನ ಆಶ್ರಯದಾತನೆನ್ನಲಾದ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತ, ಪಾಠ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಅರಕೆ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಹುಪಾಲನ್ನು ಆವರಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪುನಾರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪದವೇ ಆಗಿದ್ದು, ಇವನ್ನೆಲ್ಲ 'ಸಂಶೋಧನೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಕರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂಬುದರ ತೀರ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವ, ಕಳೆದುಹೋದ ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುವ ಕಾಳಜಿಗಳುಳ್ಳ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವರು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ - ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಮತ್ತು ಈ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದು, ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಅದರ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನೇನೂ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು. ಆದರೆ ಹೀಗಲ್ಲದ್ದು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಮಾತ್ರ ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಪಂಪನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಇಂಥ ಸ್ವರೂಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

1) ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿವರಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳೆಲ್ಲ ಕೃತಿಯ ಆದಿ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಪಂಪನೇ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ, ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಬಿಡಿ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುವ ಶಾಸನಮೂಲಗಳನ್ನೂ – ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನ, ವೇಮುಲವಾಡ ಶಾಸನ ಇತ್ಯಾದಿ — ಆಧರಿಸಿವೆಯಾಗಿ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಕೃತಿಯ ನೇರ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು.

2) ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪಂಪನ ವಂಶ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಅರಿಕೇಸರಿಯ ವಂಶ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು– ಧರ್ಮಪುರ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಬನ ಮತ್ತು ಕೆರೆಗಳು ಯಾವುವು? ಇತ್ಯಾದಿ–ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಪಂಪನ ಸಂಬಂಧದ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಕೆಲವು ಇನ್ನೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಿವೆ. ಇಂಥ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಪಂಪನ ಬಗ್ಗೆ ದೊರೆತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ.

3) ಮೇಲಾಗಿ ಇಂಥ ಬಿಡಿ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಕವಿಯ ಒಟ್ಟಾರೆಯ ಮನೋಧರ್ಮವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಒಂದು ಪಕ್ಷ ಹಾಗೆ

ತಿಳಿದಾಗಲೂ ಕೂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಆ ನೆಲೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ನಡೆಸುವುದು ಸಾಧುವೇನಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂಥ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನೀಡಲಾದ ಅನಗತ್ಯ ಒತ್ತಿನಿಂದಾಗಿ ನಮಗೇನೂ ಅಂಥ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿಲ್ಲ-ಕನಿಷ್ಠ ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ.

4

ಪಾಠಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಪುನಾರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪದವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದೇನಾದರೂ ಇವುಗಳು ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೌಲಿಕವಾಗಿವೆ. ಕೃತಿಯ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ, ಅರಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ, ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥವಾಗುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಲ ಪಾಠದ ಪುನಾ-ರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶದವಾಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯವು ಕೆಲವು ಗದ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನು, ಪದ್ಯಗಳನ್ನು, ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಪಾಠಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದವು. ಇವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಗೆರೆ ಅತ್ಯಂತ ತೆಳುವಾದದ್ದು. ಅನೇಕ ಕಡೆ ಪಾಠ ಚರ್ಚೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಂಶಗಳೂ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಪಾಠ ಚರ್ಚೆಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರ ಕೊಡುಗೆ ಗಮನಾರ್ಹ-ವಾದುದು. ಪಂಪಭಾರತ ದೀಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಟಣೆಗೂ (1973) ಮುನ್ನ ಅವರು ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಆ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿವೆ, ಅಥವಾ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದರ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ದೀಪಿಕೆಯ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಮುನ್ನಿನ ಅವರ ಪಾಠ ಚರ್ಚೆಗಳು 'ಶಬ್ದ ವಿಹಾರ' 'ಪೀಠಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು' ಮತ್ತು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ' ಇಂಥ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ದೀಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಪಾಠ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ಅವರ ಅಪಾರವಾದ ವಿದ್ವತ್ತು, ಹಲವು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಪರಿಚಯ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಬಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಹಲವರು ಇಂಥ ಅಂಶಗಳಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಾಠ ಚರ್ಚೆಯ 'ವಿಧಾನ'ಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಜೋತುಬಿದ್ದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

5

ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಗಮನಿಸಿದ ಕವಿ ಸಂಬಂಧೀ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನೂ ಪಾಠ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನೂ ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ

ಉಳಿಯುವ ಬರಹಗಳನ್ನು 'ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು', 'ಸಮಾಜ-ಚರಿತ್ರೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನಗಳು' ಮತ್ತು 'ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಬಗೆಯವು : 1) ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅವನ ಕಾಲದ ಭಾಷೆಯ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತು 2) ಪಂಪನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು. ಮೊದಲ ಬಗೆಯವು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆಂದೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಷೆಯೆಂದೂ ನಂಬಿವೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಕವಿಯೇ ಸೂಚಿಸಿರುವುದನ್ನೂ, ವ್ಯಾಪಕವಾದ ದೇಸಿಯ ಬಳಕೆಯಿರುವುದನ್ನೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರಟು ಪಂಪನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿದ ಏಕೈಕ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಜಿ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಅವರ 'ಪಂಪ ಭಾರತದ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಕರಣ' (1972). ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಪಂಪನಂಥ ದೊಡ್ಡ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿರುವುದು ಕಾವ್ಯವೊಂದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿನಂತೆ ನೋಡಬಹುದೆ? ಹೌದೆಂದಾದರೆ ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಭಾಷೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ–ಅದು ಸಂಭವಿಸಿದ ಕಾಲದ ದಾಖಲು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯು ಶಿಷ್ಟ / ದೈನಿಕದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ತನ್ನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅದು ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪ. ಅದು ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಗೆ, ದೈನಿಕದ ಭಾಷೆಗೆ ಇಲ್ಲದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ ಭಾಷೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವಾಗುವುದೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮೀರುವುದರಿಂದಲೇ. ಈ 'ನಿಯಮಾತಿಕ್ರಮಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ ಭಾಷೆಯ ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ಮೀರಲಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿನಂತೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಯಾವ ಅಂಶಗಳು ನಿಯಮಾತಿಕ್ರಮಣಗೊಂಡಿವೆ, ಯಾವುವು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳ

ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದೇ ಅಧ್ಯಯನಕಾರನ ಆಸಕ್ತಿಯೆಲ್ಲ ಶಿಷ್ಟಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ನಡುವಣ ಸಾಮಾನ್ಯಾಂತರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ಭಾರತದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸಲಾಯಿತೆಂಬುದರ ಯಾವ ಸೂಚನೆಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಹಳ ಗನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ನಿಯಮಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭಾಷೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಖಚಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪ ತಿಳಿದಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾದ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ. ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದ 'ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಷೆ' ಪಂಪ ಭಾರತದ್ದು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು 'ಪುಲಿಗೆರೆಯ ತಿರುಳ್ಗನ್ನಡ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಹೇಳಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರದೇಶ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನೇನೂ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲ.

ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಿಂದ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಭಾಷಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೇಲಿನ ಹಂತವೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯರಚನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ನೆಲೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಕೆಲವು ಪ್ರಯೋಜನಗಳಿದ್ದವು. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಈ ವಿಧಾನದಿಂದ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಒಂದೆರಡು ಬಿಡಿಬರಹಗಳೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳ ಬಹುದಾದ ಒಂದು ಮಾತೆಂದರೆ : ಇಂಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಿಂದ ಆ ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ದೊರೆಯುವ ನೆರವಿಗಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲವು ಪೂರಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ನೆರವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಾಕರಣ ರಚನೆಯದಿರಬಹುದು, ನಿಘಂಟು ರಚನೆಯದಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಭಾಷಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನಾರಚನೆಯದಿರಬಹುದು.

6

ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಡೆದಿವೆಯಾಗಿ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಾನು ಪಂಪನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದವು ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ದೇಸಿಯನ್ನು ಕುರಿತ, ಶೈಲಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾದ ಕೆಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ : 'ಮಾರ್ಗ'–'ದೇಸಿ', 'ಸಮನ್ವಯ', 'ಶೈಲಿ' ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪಂಪನಿಂದಲೇ ಪಡೆದವು. ಉದಾ : 'ಮಾರ್ಗ'–'ದೇಸಿ'. 'ಸಮನ್ವಯ' ಎಂಬುದರ ಹಿಂದೆ ಪಂಪನೇ ಬಳಸಿದ 'ಒಡಂಬಡಂ' ಎಂಬ ಪದವೊ ಅಥವಾ ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥವೋ ಇದ್ದೀತು. ಇನ್ನು 'ಶೈಲಿ' ಎಂಬ

ಪರಿಭಾಷೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ 'ಮಾರ್ಗ'–'ದೇಸಿ'ಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಪಂಪ ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು, ಅಥವಾ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಥದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇವುಗಳನ್ನು 'ಮೃದುಪದಗತಿ', 'ಕೊಂಕುವೆತ್ತ ಪೊಸನುಡಿ', ಮೃದುಮಧುರ ವಚನ ರಚನೆ, 'ಲಲಿತಪದಂ', 'ಉಚಿತ ಪದಂ', 'ಹಿತಮಿತ ಮೃದುವಚನನ್' ಎಂದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕರೆದುಕೊಂಡದ್ದು, 'ಬೆಡಂಗಪ್ಪ ಮಾರ್ಗದೊಳಂ ದೇಸಿಯೊಳಂ' ಎಂದದ್ದು, "ಬಗೆಪೊಸತಪ್ಪುದಾಗಿ..." ಎಂದು ಮೊದಲಾಗುವ ಪದ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿವೆ. ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳನ್ನೂ, ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಸಂಬಂಧದ ಬರಹಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿನವು ಮತ್ತು ಈಚಿನವು ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಮೊದಲ ಬರಹಗಳಿನ್ನಾಗ ಪಂಪನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾದ ಹಲವು ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ನನ್ನ ಗಮನದಲ್ಲಿವೆ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ : 1938 ಮುಗಳಿ : 1951 ; ಕರ್ಕಿ : 1966. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

1) ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪಂಪನಲ್ಲಿರುವ ದೇಸಿ ಘಟಕಗಳನ್ನು, ಪದಪುಂಜಗಳನ್ನು, ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳನ್ನು 'ಬಿಡಿ'ಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಧಾನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿವೆ.

2) ದೇಸಿ-ಮಾರ್ಗಗಳ ಬಳಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಪಂಪ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಮೊದಲಾಗುವ ಈ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹೀಗೆ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸಬಲ್ಲ 'ದೇಸಿ ಘಟಕ'ಗಳ ನಿಯೋಗವೆಂಥದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆ 'ದೇಸಿ ಘಟಕ'ಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವ, ಪ್ರಶಂಸಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ.

3) ಇಂಥ ಘಟಕಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಸಂವಾದೀ ರೂಪಗಳನ್ನು ಇಂದಿನ ಬಳಕೆಯ ಕನ್ನಡದಿಂದ ತೋರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

4) ಕೆಲವೆಡೆ 'ದೇಸಿ'ಯನ್ನು ಭಾಷಾ ಸಂಬಂಧಿಯಾದುದಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ 'ಭಾಷೇತರ ನೆಲೆ'ಯದಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ಭಾಷೇತರವಾದ 'ದೇಸಿ' ವಿವರಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮುಖ್ಯ.

ಮುಳಿಯ ಅವರು ಮಾರ್ಗವನ್ನು 'ಅಪೂರ್ವ ರೀತಿಯಿಂದ ಪೊಸಯಿಸಿ'ದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಸಕ್ತಿ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೇ ಇದೆ. 'ಶೈಲಿ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಅವರೂ ಬಳಸುವರಾದರೂ ಅದನ್ನು 'ಶೀಲ ಸಂಬದ್ಧವಾದುದು' ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯ ಅವರು ಒಂದು ಗೊಂದಲವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಗುಣ-ರೀತಿ-ದೇಸಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೈಲಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ 'ಶೀಲ ಸಂಬದ್ಧವಾದುದೇ ಶೈಲಿ' ಎಂದು ಅದನ್ನು ಆಯಾ ನಾಯಕರ ಶೀಲಗಳೆಂಬ ಕುಪ್ಪಿಗೆಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದೇಸಿ-ಮಾರ್ಗಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪದ ಗೊಡವೆಗೂ ಹೋಗದ ರಂಗಣ್ಣನವರ 'ಪಂಪನ ಶೈಲಿ' [1944]ಯನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಔಚಿತ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ನಡೆದದ್ದು. ಔಚಿತ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಹಾಗಲ್ಲದ್ದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟೂ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಲೀಸು ವಿಧಾನವೆಂಬಂತೆ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇತರ ಕವಿಗಳ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯಿದೆ.

ಕಳೆದ ದಶಕದಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವೇ ಬರಹಗಳು (ನಾರಾಯಣ ಕೆ. ವಿ., 1974, 1975, 1985; ನಾಗರಾಜ ಕಿ. ರಂ., 1980) ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಬದಲಾದ ಮನೋಧರ್ಮವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿಗಳ ನಡುವಣ ಯಾವ ಅಂಶವನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಾಜಿ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥ 'ಸಮನ್ವಯ', 'ಒಡಂಬಡಿಕೆ', 'ಸರಿಬೆರಕೆ' 'ಹದವಾದ ಹೊಂದಿಕೆ', 'ಸುಂದರ ಹೊಂದಿಕೆ' ಎಂದೆಲ್ಲ ಕರೆಯಲಾಯಿತೋ ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ 'ಸಂಘರ್ಷ', 'ಮುಖಾಮುಖಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಶೈಲಿ ಸಂಬಂಧವಾದುದೆಂದು ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಆದುದಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ, ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದ ಆದುದೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ನಿಲುವು. ಮುಳಿಯ ಅವರೆಂದಂತೆ 'ದೇಸಿಯುಂ ಪೊಸತು ಮಾಡಿ ಮಾರ್ಗಮುಂ ಪೊಸಯಿಸುವ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯೇ ಕಾರಣವಿದ್ದೀತು. ಇನ್ನು ದೇಸಿಯ ಬಳಕೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ, ಆತನ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನಿಡಲಾಗಿವೆ.

7

ಇನ್ನು ಸಮಾಜ-ಚರಿತ್ರೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನಗಳತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ತೀರ ಗಂಭೀರ ಸ್ವರೂಪದ ಅಧ್ಯಯನ

ಗಳೇನೂ ನಡೆದಂತೆ ಕಾಣದು. ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ತುಡಿತವಿರುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನವೇನೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಖಚಿತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಂತೆ ತೋರದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಇಂಥದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ದೇಶನಾತ್ಮಕವಾದ, ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಒಂದು ಅತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಅತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಒಬ್ಬ ಸದಸ್ಯನೇ ಆಗಿರುವ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬಂಥ ವಿವರಗಳು ಮಂಡಿತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಸೂಚನೆಯಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಗೆ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಗಳ ದಾಖಲೆಯೆಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಡೆದ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಗೆಯ ನಿಲುವು ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿಯೂ, ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯ ನಿಲುವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಇವೆರಡೂ ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೇರೆಯವೇ ಆದರೂ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ವಿವರಗಳು ಪಂಪನಿಂದಲೇ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಷ್ಟೇನೂ ಮಹತ್ವದವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲದ ಗೌಣ ವಿವರಗಳು. ಪಂಪ ತನ್ನೆರಡು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು 'ಲೌಕಿಕ'ವೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು 'ಆಗಮಿಕ'ವೆಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. 'ಲೌಕಿಕ'ವೆಂದು ಕರೆದ ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಸಮಸ್ತ ಭಾರತ' (ಕವಿಯ ವಿವಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವೇ ಇರಲಿ) ಎಂದು ಕರೆದುದಲ್ಲದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನೊಂದಿಗೆ ಭೂಪೋತ್ತಮನಾದ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಹೋಲಿಸಿರುವುದಾಗಿಯೂ, ಹೀಗೆ ಹೋಲಿಸಲು ತನ್ನ ಕಾರಣಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇಂಥ ವಿವರಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೆಲವು ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನೂ, ತಮಗೆ ತಾವೇ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. 'ಆದಿ ಪುರಾಣ' ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಯಾದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ 'ಸಮಾಜ ಚಿತ್ರಣ' ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮವನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು–ಈ ಸೂಚನೆ ಕೂಡ ಪಂಪನದೇ-ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಲಾಯಿತು. ಭಾರತ ಕಥೆಯು ಅರ್ಜುನನೊಂದಿಗೆ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಬರೆದ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯವೆಂದರೆ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ವಿಜಯವೇ ಎಂದೂ, ಇದರಿಂದ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು

ಹೇಳಿದ್ದಾನೆಂದೂ ನಂಬಲಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅರಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆಲ್ಲ ಪಂಪಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನಡೆದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗಿದ್ದು, ಅಂಥವನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಈ ಪಟ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಸೇರಬಹುದಾದವು ಅರಿಕೇಸರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಕುಲ ಮತ್ತು ರಾಜತ್ವ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ವಿವರಗಳು, ಯುದ್ಧ ಸಂಬಂಧೀ ವಿವರಗಳು (ಯುದ್ಧ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು, ಯುದ್ಧ ಯೋಜನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ), ಮೃಗಯಾವಿನೋದ ಮತ್ತು ವೇಶ್ಯಾ ವಾಟಿಕೆಯ ಸಂಬಂಧದ ವಿವರಗಳು, ವೀರಾಲಾಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಣಯ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಇನ್ನಿತರ ಕೆಲವು ಮೇಲುಸ್ತರದ ವಿವರಗಳು— ಇಂಥವುಗಳಾಚೆಗೆ ಹೋಗಲಾರವು. ಇಂಥವನ್ನೆಲ್ಲ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಬಿಡಿ ವಿವರಗಳೆಂಬಂತೆ ಪಂಪನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ದ್ಯೋತಕಗಳಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತ ಬರಲಾಗಿದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪುನಾರಚನೆಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅರಿಕೇಸರಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಜುನ ರಲ್ಲಿರುವ ಸಮೀಕರಣವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪಂಪನ ಭಾರತ ಕಥೆಯ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಕವಿ ನಡೆಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ (ಮುಳಿಯ: 1938). ಆದರೆ ಇದೊಂದು ವಿಫಲ ಪ್ರಯತ್ನ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆಯೇ ಎಂಬ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಸಿಕ್ಕಾಗಲೂ ಅವನ್ನು ಕೃತಿಯ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನೋಡಬಹುದೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸದ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗಳೆಂದು ಮಾತ್ರ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇಂಥ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಮೀಕರಣ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕೂಡ ಈ ಕುರಿತು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದೇನನ್ನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಬಹುತೇಕರು ಇಂಥ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಥಾ ಬಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆದವೆನ್ನಲಾದ ಆಭಾಸಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನೋಡುತ್ತ ಕವಿಗೆ ವಿನಾಯಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ.

ಇದೇ ರೀತಿ ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂಥ (ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ., 1966) ಹಾಗೂ ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು ವೀರಯುಗ, ಕ್ಷಾತ್ರ ಧರ್ಮದ ಕಾಲ, ಪಂಪನ ಕೃತಿ ವೀರ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ (ಅದೇ, 1974 ಇತ್ಯಾದಿ) ಕೃತಿಬಾಹಿರ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಅಂಶ

ಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುವ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ : ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾಲದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪಂಪನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆಯೇ? ಅಥವಾ ಪಂಪನ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೃತಿಯಾಚೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆಯೇ ? ಎಂಬುದು. ಮೊದಲಿನದು ನಿಜವೆಂದಾದರೆ, ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಪ್ರಯತ್ನ ಕೃತಿಯ ನೇರ ಅಧ್ಯಯನವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದು ನಿಜವೆಂದಾದರೆ, ಕೃತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಲ್ಲದೆ ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನವೆನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಈ ವಿಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ಸಾಧುವಾದುದಲ್ಲ. ಅದಿರಲಿ— 'ತ್ಯಾಗ', 'ಪತಿಭಕ್ತಿ', 'ವೀರಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆ'ಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು, 'ವೀರರ ಗುಣಗಾನ'—ಇಂಥದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಶಾಸನಗಳ ಹಿಂದೆ ರಾಜಶಕ್ತಿಯ ಪರವಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಈ ವಿವರಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಹಾಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಹೀಗೆ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವಾಗಲೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪಾತ್ರದ, ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಉದಾ : ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಇಂತಹ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ "ಬತ್ತಿ ತುಱುಂಬಿನಿಂದ ರಿಪುಭೂಜ ಸಮಾಜದ ಬೇರ್ಗಳಿಂ......", ರನ್ನನಿಂದ ತೋರಿಸಲಾದ "ತುಱುಗೋಳೊಳ್......" ಇಂಥ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸಬಹುದು. ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ದಾಟಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದು ಅಸಂಗತ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕವಿ 'ರಾಜಸತ್ತೆ'ಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವನು, 'ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಧೋರಣೆಯವನು', 'ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಅರಿವು' ಸಮಾಜದ ಅಂತರಂಗದ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂಥದಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು (ಚನ್ನಯ್ಯ ಎಚ್.ಎಂ., 1974) ನೋಡಬೇಕು. ಇವೆಲ್ಲ ಕವಿಯ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತ ನಿಲುವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವೋ ಅಥವಾ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖಿ ದಾಟಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಗಮನಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವೋ ಇರಬೇಕು. ಕುಲ ಮತ್ತು ರಾಜತ್ವದ ಸಂಬಂಧದ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ಕೇವಲ ಅಪವಾದಗಳೆಂದೋ, ಆ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಗಿದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ಧೋರಣೆ ಎಂದೋ ನೋಡಿದರೆ ಬಹುತೇಕರು ಕುಲವನ್ನು ಕುರಿತ, ರಾಜತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಪಂಪನ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಅದಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನು ಪಂಪನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದವೆಂದು ತೋರಿಸಲಾದ ಬಹುಪಾಲು ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೇಲುಸ್ತರದವೆನ್ನಬಹುದು. ಇಂಥವು ಯುದ್ಧ ಸಾಮಗ್ರಿ, ಮೃಗಯಾ ವಿನೋದ, ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಯ ವಿವರಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಂಥವನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭೌತ ವಿವರಗಳೆನ್ನಬಹುದು. ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೆಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಲು ನೆರವು ದೊರೆತೀತು. ಹೀಗಾಗುವಾಗ ಕೂಡ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ, ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಆ ಕಾಲದ ವಿವರಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೆಲವೇಳೆ "ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಊರಿಗೆ ಪೊಟಲು, ಗ್ರಾಮ ಎಂದೂ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಮನೆಯೆಂದೂ ಸಂಬೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಊರ ಹೊರ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಕೆರೆ, ಕಾಲುವೆಗಳೂ ಊರ ಸುತ್ತಲೂ ಭತ್ತ ತೆಂಗುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುವ ಗದ್ದೆಗಳೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದವು;" "...ವೀರಯುಗಕ್ಕೆ ಉಚಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಟೆ, ಯುದ್ಧ ಕಲೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂದಿನ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕರಗತವಾಗಿದ್ದವು" ಎಂದು ಹೇಳುವಷ್ಟು (ಶಾಂತಿನಾಥ ದಿಬ್ಬದ, 1981, ಪು : 234, 213) ಪೇಲವವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಇಡೀ ಬದುಕನ್ನು ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಹುಸಿ ನಂಬಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆನ್ನಬೇಕು. ಏನಿದ್ದರೂ ಇದು ದೊರೆತ ಕೆಲವೇ ವಿವರಗಳಿಂದ ಇಡೀ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣ ಬಯಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಷ್ಟೆ. ಇಂಥ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನಾಗಲಿ ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಅಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕೃತಿಯ ಒಳವಿವರಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

8

ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ ಆ ಕೃತಿಗಳ ಕಥಾವಸ್ತುವೇ ಆಗಿದೆ. ತನ್ನ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಪಂಪ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರವೂ ಇದೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಬರುವ ಈ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಈ ಅಂಶದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂಲವೆನ್ನಲಾದ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತ, ಜಿನಸೇನನ ಪೂರ್ವ ಪುರಾಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅವನ ನಂತರ ಅದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಳಸಿದ ರನ್ನ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ನನ್ನಯನಂಥ ತೆಲುಗು ಕವಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಇರಿಸಿ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದುವೆಲ್ಲ ಬಿಡಿಬರಹಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪಂಪಭಾರತದಷ್ಟು ಆದಿಪುರಾಣ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯವೆನ್ನಬಹುದು. ಮತ್ತು ಕಳೆದ ದಶಕದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಈ ತೌಲನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೇನೂ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೂ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕವಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಪಂಪನನ್ನು ಹೋಲಿಸುವಾಗ ಕಥಾ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ "ಅಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಪಂಪನ'ಸಂಗ್ರಹ ಗುಣ'ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕದ್ದು" "ಮೂಲದಲ್ಲಿ ನೀರಸವಾದುದನ್ನು ರಸಯುಕ್ತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ" ಎಂಬರ್ಥದ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರುಕ್ತವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ನಲವತ್ತರ ಸುಮಾರಿಗೆ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಅವರು ಬರೆದ "ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯವು ಕನ್ನಡದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿ ಬಿದ್ದ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತದ ನೆರಳಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿಯ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ತಂದು ಹೊಸದಾಗಿ ಎರಕಹೊಯ್ದು ಒಪ್ಪವಿಟ್ಟು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ನೂತನ ಪುತ್ಥಳಿ ಅದು;" "ಆದಿ ಪುರಾಣದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನು ಕೈಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಗರುಡಿಮಾಳಿನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ" (1965, ಪು. 14, 36)–ಇಂಥ ಮಾತುಗಳ ಮಥಿತಾರ್ಥವನ್ನೇ ಅನಂತರದ ಇದುವರೆಗಿನ ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿ ಬಳಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಹೇಗೋ ಕವಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೊಂದು ಈ ಚರ್ಚೆಗಳ ಒಳಗೆಲ್ಲೋ ಸುಳಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ರನ್ನ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರೊಂದಿಗೆ ಪಂಪನನ್ನಿರಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಕಥಾ ವಿವರಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಗಳೇ ಕಾರಣಗಳೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಗಳು ರಾಜಾಶ್ರಯ, ಕೃಷ್ಣಪಾರಮ್ಯ, ಸಂಗ್ರಹ ಗುಣ, ವರ್ಣನಾನಿಷ್ಠತೆ, ಜೈನದೃಷ್ಟಿ–ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನೋಡಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂಥ ಕಾರಣಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆದವೆನ್ನಲಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅಥವಾ ಪಂಪನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವಾಗ ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಗಗಳನ್ನು

ಪದೇ ಪದೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಾದರೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೇ ವಿಶೇಷವಾದ ಒತ್ತನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಂಥವು. ಇಂಥ ವಿಶೇಷ ಒತ್ತನ್ನು ಪಡೆದಿರು ವಂಥ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕೃತಿಯ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದರತ್ತ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವನ್ನು ಗೌಣ ಸಂಗತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನೋಡಿದ್ದರಿಂದ ಬನವಾಸಿಯ ವರ್ಣನೆ ಪಂಪನ ದೇಶಾಭಿಮಾನದ ದ್ಯೋತಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಚಪತಿತ್ವ ಮತ್ತಿತರ ಆಭಾಸಗಳೆಲ್ಲ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಪಕ್ಷಪಾತದ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತವೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು, ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಸ್ವರೂಪ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವೇನೂ ಭಿನ್ನವಾದುವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಕಡೆ ಆಯಾ ಕೃತಿಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಧೋರಣೆಯ ಮಾತುಗಳು ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಪಾತ್ರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಪಂಪನ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ "ಜಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನಂ ... " ಎಂಬ ಪದ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಚರ್ಚೆ ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಮೌಲ್ಯಶ್ರೇಣಿ' ಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆಯೆಂದೂ, ಪಂಪನ ಭಾರತ ಕಥೆಯ ನಾಯಕ ಪಾತ್ರಗಳ ಗುಣಶೀಲಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಯೆಂದೂ, ಪಂಪನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಕಡಿಮೆಯಾದದ್ದರ ಸೂಚನೆ ಇದೆಂದೂ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ (ನೋಡಿ : ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಜಿ. ಎಸ್., 1975, ಪು : 91) ಈ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚೇ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರೆತಿದೆಯೆನ್ನಬೇಕು. ಆಯಾ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಗುಣ ಶೀಲಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೆಂದು ನೋಡುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲ ವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದರ ಸಮರ್ಥನೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆನ್ನಲಾಗದು. ಇದು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು, ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಗುಣ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು, ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಲೆತ್ನಿಸುವುದು. ಕೇವಲ ಪಂಪನ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಒಲವುಗಳುಳ್ಳ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ನಿಲುವಿನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇಂಥವೇ ಮಿತಿಗಳು ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. "ಪಂಪನ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳೂ ತದ್‌ತದ್ ಗುಣಸ್ವಭಾವ ನಿರ್ದೇಶಿತರಾಗುವುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಶೋಭಿತರಾದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಬಹುವರ್ಣ ದೀಪ್ತರಲ್ಲ; ಅವರೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚು ಮುಷ್ಟಿಗ್ರಾಹ್ಯ ಆದರ್ಶರಾಗುತ್ತಾರೆ" (ಸುಜನಾ, 1974, ಪು : 149) ಎನ್ನುವಂತಹ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಎಲ್ಲಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇವೆಲ್ಲ ಅಸಂಗತ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈಚಿನ ಕೆಲವು ದಿನ ಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಭಿನ್ನವಾದ

ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮದ ಸೂಚನೆಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

9

ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಒಲವುಗಳೂ, ತುಡಿತಗಳೂ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆಯೇ ಎಂಬುದು. ಕನಿಷ್ಟ ಪ್ರಯೋಗವೆನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಈ ಎಲ್ಲ ಒಲವುಗಳೂ ತುಡಿತಗಳೂ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವಚನಗಳಿಗೆ, ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿದಷ್ಟು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಬಳಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಪಂಪನಂಥ ಇತರ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ನಿಜ. ಆದರೂ ಪಂಪನ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕಗಳೋ ಎಂಬಂತೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಇದರ ಕೆಲವು ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ – ನವ್ಯವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದಾದಂತೆ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತೋರಿಸಬಹುದೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನನಗೆ ಎದುರಾಗಿದೆ. ಪರಿಷ್ಕರಣ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಮರ್ಶೆಯೊಂದು ಮೊದಲಾದರೂ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಈ ಶತಮಾನದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ದಶಕದವರೆವಿಗೂ ಅಂಥ ಗಮನಾರ್ಹ ಬರಹಗಳೇನೂ ಹೊರಬರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದೆರಡು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಿದ್ದಾವು. ಅಂಥವು ತೌಲನಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕೇವಲ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೀರಿದ ಬರಹಗಳು ನಾಲ್ಕನೆಯ ದಶಕದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು, ಆ ದಿನಗಳ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮ ಬಹುದಿನಗಳವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ವರ್ಣನಾನಿಷ್ಠ, ರಸನಿಷ್ಠ ನಿಲುವಿನ, ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕಾಳಜಿಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂಥವುಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡ ಬರಹಗಳು ಕಳೆದ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. 1974ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಪಂಪ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯತ್ನವೆನ್ನಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗಿದ್ದು, ಕೆಲವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಹೊಸತನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಷ್ಟು ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಸಂಗತಿಗಳು, ವಿವರಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದು. ಬಹುಶಃ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸರಣಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಡಾಳಾಗಿ ಕಾಣದೆ ಒಂದೇ ಬಿಂಧುವಿನ ಸುತ್ತ ಸುತ್ತುತ್ತಾ, ನಿಂತು ನಿಂತು ಸಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಕಾಣುವುದು ಇಂಥ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಕಾರಣಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಹಲವಿವೆ. ಇದುವರೆವಿಗೆ ನಡೆದ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೆಡೆಗೆ ದೊರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು, ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವುದು ಅಂಥ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಸ್ತುತದ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು.

ಈಗಾಗಲೇ ಪಂಪನ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾದ ಮಾರ್ಗ–ದೇಸಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ, ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಆರಂಭದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭವು ಎದುರಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಸವಾಲುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅದರ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಶೈಲಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಧ್ವನಿಯ ಏರಿಳಿತಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಯ ಇತರ ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗಂಭೀರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಗಮನಾರ್ಹ ನೆರವು ದೊರೆಯಬಲ್ಲುದು.

ಇದುವರೆಗೆ ಕಥಾ ಸರಣಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದ ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ತಮ್ಮ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿ, ಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯಗಳಿವೆ. ಒಂದೇ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿಭಿನ್ನ ಲೇಖಕರು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದರೆ, ಅದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ಕಾಲ–ದೇಶಗಳ ಮಾತೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾಲ–ದೇಶ ಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದು. ಹೊರ ವಿವರಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗದ, ಕೃತಿಯ ಒಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಆಧಸಾರಿಸಿದ ಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು

ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೊದಲಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕೃತಿಯ ಒಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಅದರೊಳಗಿನ ಸಮಸ್ತ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯ ಶೈಲಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸುವುದು ಎಂದು. ಹೀಗಾಗುವಾಗ ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಎಲ್ಲ ವೈವಿಧ್ಯತೆ – ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಪಂಪ ಭಾರತ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಕೀರ್ತನೆಯ ಕಾವ್ಯವೆ? ಆದಿ ಪುರಾಣ ಕೇವಲ ಜೈನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಗಮಿಕ ಕೃತಿಯೇ? ಅವನ ದೃಷ್ಟಿ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಪರವಾದುದೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಇದುವರೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿ ಏನನ್ನು ಹೇಳಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ, ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕು, "ಇದು ಪಂಪನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನು ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರ" ಎನ್ನುವಂಥ ನಿಲುವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಪಂಪನ ಉದ್ದೇಶ ಇಂಥದು ಆಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು? ಪಂಪನ ಕಾಲದವರಾಗಿ ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಏನಿದ್ದರೂ ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು, ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು, ನಮ್ಮ ಮೇಲಾಗಿರುವ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು, ಭಾಷಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪಂಪನನ್ನು ಓದುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಇಂದು ನಮಗೆ ಆ ಕೃತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ? ಯಾವ ಅರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ? ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂಥದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಇನ್ನು ಕೃತಿಕಾರನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕುರಿತು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು : ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಕಾರನನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಈವರೆಗೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ, ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಇತಿಮಿತಿಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳತ್ತ, ಇದುವರೆಗೆ ಆ ಕೃತಿಕಾರನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿಲ್ಲದ ಅಂಶಗಳತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಬಹುದು. ಅಂಥ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಕಾರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾತಾಯಿತು. ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಕಾರನ ಸಂಬಂಧದ ಈವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ನೆರವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಆ ಕೃತಿಕಾರನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇಡಲಾದ ತಪ್ಪು ಹೆಜ್ಜೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಅವನನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಗತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ

ದೊರೆಯುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪಂಪನಂತೆಯೇ ಕನ್ನಡದ ಇತರ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಕವಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಕವಿಗಳೇ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೆಳೆದಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶಗಳು ಒಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಿಮರ್ಶಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಕೃತಿಕಾರನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು, ಚರ್ಚಿತವಾದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು, ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನಾಧರಿಸಿ ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಆಸಕ್ತಿಗಳೇನು? ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಅಧ್ಯಯನದ ನಿಲುವುಗಳು, ಇತಿ ಮಿತಿಗಳೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಆಧರಿಸಲಾಗುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯತೆಯೂ ಮುಖ್ಯ ವೆಂಬ ಮಾತು ಸರಿಯೆ.

ಸಂದರ್ಭ ಸೂಚಿಗಳ ವಿವರ :

ಕುಂದಣಗಾರ ಕೆ. ಜಿ., ಚೌಗುಲೆ ಎ. ಪಿ.(ಸಂ) : ಪಂಪ ಮಹಾಕವಿ ವಿರಚಿತ ಆದಿಪುರಾಣಂ ಬೆಳಗಾವಿ, 1953.

ಕರ್ಕಿ ಡಿ. ಎಸ್ : 'ಪಂಪನ ಶೈಲಿ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿ', ಪಂಪ ಮಹಾಕವಿ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕೃತಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ. ವಿ., 1966

ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಬಿ.ಪಿ : Vemulavada Inscription of Arikesarin II J.A.H.R.S ,vol. VI. Part 3 and 4.

ಚನ್ನಯ್ಯ ಎಚ್.ಎಂ : 'ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಅರಿವು',ಪಂಪ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ (ಸಂ) ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., 1974.

ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ. : 'ಪಂಪ ಕವಿ ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮ', ಅದೇ.
'ಪಂಪ ಕವಿ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಸಾರ' ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ–1 ಮೈಸೂರು, 1966

ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಎಸ್. ಜಿ. (ಸಂ) : ಪಂಪ ಕವಿ ವಿರಚಿತ ಆದಿಪುರಾಣಂ (ಓರಿಯಂಟಲ್ ಲೈಬ್ರರಿ) ಮೈಸೂರು, 1900.

ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಡಿ.ಎಲ್ : ಪಂಪ ಭಾರತ ದೀಪಿಕೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., 1973

ನಾಗರಾಜ ಕಿ.ರಂ : '"ಪಂಪ : ಮಾರ್ಗ—ದೇಸಿ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅಂಕಣ, 1-3 1980

ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ : 'ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳು'. ಕ.ಭಾ., 13-1,2. 1980.
'ಪಂಪನ ದೇಸಿ', ಪಂಪ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ (ಸಂ)ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಬೆಂ.ವಿ.ವಿ. 1974
'ಪಂಪನ ಶೈಲಿ', ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಚರಿತ್ರೆ, ಸಂಪುಟ 2, (ಸಂ) ಅದೇ, 1975
'ಪಂಪನ ಕೃತಿ : ಕಾವ್ಯ-ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ', ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತು ನಡೆದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತ, ಅಪ್ರಕಟಿತ, 1985.

ಬಸವರಾಜು ಎಲ್. (ಸಂ) : ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ, ಮೈಸೂರು, 1976.

ಬೆಳ್ಳಾವೆ ವೆಂಕಟನಾರಾಣಪ್ಪ (ಸಂ) : ಪಂಪ ಭಾರತಂ ಎಂಬ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, 1931.

ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ : ನಾಡೋಜ ಪಂಪ, ಮಂಗಳೂರು, 1938.

ಮುಗಳಿ ರಂ.ಶ್ರೀ 'ಪಂಪನ ದೇಸಿ', ಪಂಪ ಮಹಾಕವಿ, ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ, 1951.

ರಂಗಣ್ಣ ಎಸ್.ವಿ. : 'ಪಂಪನ ಶೈಲಿ', ಶೈಲಿ-1, ಮೈಸೂರು, 1944.

ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಬಿ : A Descriptive grammar of Pampa Bharatha ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., 1972.

ರೈಸ್ ಬಿ.ಎಲ್. : 'The poet pampa', Journal of Royal Asiatic Society of great Britain and Irland (New Series), Vol. 14, 1882. (ಸಂ.) ಪಂಪ ಭಾರತ ಅಥವಾ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ (ಬಿಬ್ಲಿಯೋಥಿಕಾ ಕರ್ನಾಟಿಕ) ಬೆಂಗಳೂರು, 1898.

ಶಾಂತಿನಾಥ ದಿಬ್ಬದ : ಪಂಪ ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ.ಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ), 1981.

ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್ : 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ : ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ', ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, (ಸಂ.) ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಸಂಪುಟ 2, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., 1975.

ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಐ : 'ವ್ಯಾಸ ಭಾರತ, ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತ, ಪಂಪ ಭಾರತ, ಗದಾಯುದ್ಧ ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ತುಲನಾ ತುಲನ ವಿಷಯಗಳು' ರನ್ನಕವಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, 1928.

ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ತೀ. ನಂ. : ಪಂಪ (ಪ್ರಚಾರೋಪನ್ಯಾಸ ಮಾಲೆ) ಮೈ ವಿ.ವಿ., 1974 (1939 I)

ಸುಜನಾ : 'ಪಂಪ ಭಾರತದ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ', ಪಂಪ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, (ಸಂ) ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., 1974.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ

ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯೊಂದಿಗೆ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಮಂಜಸವಾದುದಲ್ಲ. ಇವು ಎರಡೂ ಸಹೋದರ ಭಾವನೆಯುಂಟಿದ್ದರೂ, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಮತ್ತು ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಂಶಿಕ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯುವ ಕೆಲಸನಡೆದಿದೆ. ಆದರಲ್ಲಿ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಂಶಿಕ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮಾಣ ದುತ್ತನೆ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದು ನಿಂತರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವದೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾನವೀಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ನವೋದಯದವರು ಗುರುತಿಸಿದರೂ ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸುಳಿವುಗಳಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸಿದ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತಿದೆ. ನವ್ಯದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಬಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ವಾದದಿಂದ ಭಾಗಶಃ ಅಲ್ಲದೆ ಹೋದರೂ ಆಂಶಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಪ್ರೇರಣೆ ದೊರಕಿದೆ. ತೀರಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಹೋದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಎರಡು ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೃತಿಕಾರನಿಗೆ ಆತ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನವ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ದಲಿತರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[1] ಹೀಗಾಗಿಯೇ ನವ್ಯ ಅಂತಿಮ

---

1. ದೇವನೂರರ ಮೊದಲ ಕಥೆ ಮಾರಿಕೊಂಡವರು ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು : 1968
ದ್ಯಾವನೂರು ಕಥಾ ಸಂಕಲನ ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು : 1973
ಡಾ. ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ : ದೇವನೂರು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ : 1-33
ಸಾಧನೆ : ಏಪ್ರಿಲ್-ಜೂನ್ 1986
ಜಿ. ಎಸ್. ಅವಧಾನಿ : ದೇವನೂರು ಮಹದೇವರ ಕೃತಿಗಳು : 98-107
ಸಾಧನೆ : ಜೂನ್ 1986

ಮತ್ತು ನವ್ಯೋತ್ತರ ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿಯು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊಯದಾಡುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಆಗಾಗ ನಿಂತು ದಮ್ಮಾಸಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿ ಪಂಥ ಎಂದು ಎರಡು ಕಂತುಗಳಲ್ಲಿ[2] ಹರಿದಿದೆ. ಈ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಪ್ರಗತಿ–ಪಂಥದ ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ದಲಿತ ಪಂಥ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ[3]. ಪ್ರಗತಿ ಪಂಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ರೂಪ ಇಪ್ಪದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದು. ನಿರಂಜನರು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ 1970ರ ಈಚಿನ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಎರಡು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡಿತು. ಒಂದು : ದಲಿತ–ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳ ಜೀವನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಬೇಕೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸಿದ 'ದಲಿತ ಪಂಥ'. ಎರಡು: ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಪಟ್ಟಭದ್ರರನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಉಚ್ಚಾಟಿಸಿ, ಬಹುಜನ ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸಿದ ಬರಹಗಾರರ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಒಕ್ಕೂಟ. ಮೊದಲಿನದು ಪೂರ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವ, ಸಂಪರ್ಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಧ್ವನಿಗಳಿದ್ದವು. ದಲಿತ ಪಂಥದ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳವಳಿಯೂ ಮುಂದಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆಗ ಬಳಸಲಾದ ದಲಿತ, ಶೋಷಿತ ಪದಗಳು, ದಲಿತ ಪಂಥದ ಧ್ಯೇಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಕುಗ್ಗಿದವು. ಬರಹಗಾರರ ಕಲಾವಿದರ ಸುದೀರ್ಘ ಘೋಷಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಶೂದ್ರಕಹಳೆಯ ಸಾರರೂಪವನ್ನಷ್ಟೆ ತಳೆದವು[4]. ಇವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ

2. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ : 1943 ರಿಂದ 1951—ಬಿಡುಮೂರು 1952
ಪ್ರಗತಿ ಪಂಥ : 1976 ರಿಂದ 1978—ಮೂರು ಸಮ್ಮೇಳನಗಳು ದಾವಣಗೆರೆ, ಪುತ್ತೂರು, ವಿಜಾಪುರದ ಮಹಾಲಿಂಗಪುರ
3. 'ದಲಿತ ಪಂಥ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ದಲಿತ ಪಂಥ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ವಿಶಾಲ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು, ಕಾಣಬಹುದು. ನೋಡಿ :
ಸಂ : ವಿ ವಿ. ವಜ್ರಮಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಎಂ. ಎಂ ದ್ಯಾವಳ : ಪ್ರಗತಿ ಪಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ ವಿಜಾಪುರ 1976-25 ಜನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರದ ಸಂಗ್ರಹ :
ಸಂ : ಮೇಘಮಿತ್ರ : ಘಟ್ಟಪ್ರಭ : 3 ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಮ್ಮೇಳನ 1978
ಸಂ : ಸಂವೇದನಾ ಸಮಿತಿ : ಪ್ರಗತಿ ಪಂಥ ಬೆಂಗಳೂರು 1976
4. ನಿರಂಜನ : ಬುದ್ಧಿ ಭಾವ ಬದುಕು—190

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಎಂಥ ಸ್ಥಾನವಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ದಲಿತಪಂಥ ಎಂತಹ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ.

1974ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕರ್ನಾಟಕ ಬರಹಗಾರರ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಒಕ್ಕೂಟದ ಸಂಸ್ಥಾಪನಾ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿಯೂ ದಲಿತರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದರೆ.[5] ಈ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿರುವವರಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರು–ಅತಿಶೂದ್ರರು ಎಂದು ಪದಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದ್ದು 'ಅತಿಶೂದ್ರ'ವಾಗಲಿ, 'ಮಹಾಶೂದ್ರ' ಎಂಬುದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಸೇರ 'ದಲಿತ' ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಹರಿಜನ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳಿರುವದಿದೆ.[6] ದಲಿತ ಮತ್ತು ದಲಿತೇತರರನ್ನೊಳಗೊಂಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಗೆ ಮೊದಲಾದದ್ದು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

1918ರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ನಡೆದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾವಿನಿಂದ ಹಾಗೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಹೊರಬಂದಿರಬಹುದಾದ ದಲಿತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಕೆಲವು ಅಪ್ರಕಟಿತವಾದ ಕೃತಿಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಬೆಳಗಾಂವಿಯ ಚಿಕ್ಕೋಡಿಯ ಪಕ್ಕದ ಹಳ್ಳಿಯ ಅಪ್ಪಾಸಾಹೇಬ ಇಂಗಳೆ[7] ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ತುಂಬಾ ಗಮನರ್ಹವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ.[8] ಇದಲ್ಲದೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಇದೇ ಅವಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತ (1933) ದಲಿತನೊಬ್ಬನ (ರಾಮಚಂದ್ರ) ಕವನವೊಂದನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ ದಲಿತ ಕವನ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದಿದೆ[9] ಇವು ದಲಿತರು ಬರೆದಿರುವದು ಆದರೂ ಎಲ್ಲವೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬಂದಿವೆ ಎಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಗಳೆಯವರ

---

5. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ : ಕರ್ನಾಟಕ ಬರಹಗಾರರ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಒಕ್ಕೂಟ ಸಂಸ್ಥಾಪನಾ ಸಮ್ಮೇಳನ ವಿಶೇಷಾಂಕ—ಸಂಕ್ರಮಣ 1975 ಜೂನ್.
6. ಮುರಳಿಧರ ಹಿರಿಯಡಕ : ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆ : ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ. ಸಂಕ್ರಮಣ ಎಪ್ರಿಲ್ 1974
   1973 ಡಿಸೆಂಬರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಉಡುಪಿ ಸಮಾರಂಭದ ವಿಚಾರ ವಿನಿಮಯದ ಈ ಸಮ್ಮೇಳನದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವೆಂಬಂತೆ ಬಂದ ದೇವನೂರು ಮಹದೇವರ ಲೇಖನ ನೋಡಿ : ಲೇ : ಮಾನವೀಯತೆ ಅಂತಾರಲ್ಲಾ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ-ವಿವೇಚನೆ ಪ್ರ ಸಂ : ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ : ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ-2
7. ಡಾ. ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ : ದೇವಪ್ಪ ಇಂಗಳೆ ಪರಿಚಯ ಲೇಖನ-ಪ್ರಜಾವಾಣಿ: 20.4.87
8. ಸರಜೂ ಕಾಟಕರ : ಇವರ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದೇವಪ್ಪ ಇಂಗಳೆಯವರ ಕೃತಿಗಳಿವೆ
9. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ : ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಥಮ ದಲಿತ ಕವನ–64 ತರಂಗ: 10.7.83

ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿಕತೆ ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದು, ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರ ನೀಡುವ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವಿದೆ.

೧. **ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು : ದಲಿತರು**

ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಉಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಹೊರಗೆಸೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅಡಿಗೆಗೆ ಕರಿಬೇವಿನ ಸೊಪ್ಪು ಬಳಸಿ, ಊಟಕ್ಕೆ ಕುಳಿತಾಗ ಹೇಗೆ ತಟ್ಟೆಯಿಂದ ತೆಗೆದು ಹೊರಗೆಸೆಯುವರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಈಗಲೂ ಅದೇ ರೀತಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿಂದೆ ಪದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ 'ಹರಿಜನ' ಎಂಬ ಪದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ—ಈ ಪದದ ಬಳಕೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಹೊಸದಾಗಿ ತಂದದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಹರಿದಾಸರು 17ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಹೆಸರನ್ನೇ ಮರಳಿ ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು ಎಂದು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. 17ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾಗೃತಿ ಚಳುವಳಿ ಹುಟ್ಟಿ ಶಿವಾಜಿ ಮಹಾರಾಜರಿಂದ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಪ್ರತಿಷ್ಟಿತವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯ, ಮಾದಿಗ, ಚಮ್ಮಾರ, ಬೇಡ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಯ ದಲಿತರು ಹಿಂದೂಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಕಟ್ಟಲು ಎಲ್ಲರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಸರಿಸಮನಾಗಿ ಸಮರಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಇವರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಬೇಕು ಎಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಜನ' ಎಂಬ ಹೊಸ ಹೆಸರು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಆದರೆ ಬದುಕ ಬದುಕೆಯಾಗಿಯೇ ಕರಗಿ ಹೋಯಿತು. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೇಶವದಾಸರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.[10]

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಜಾಗೃತಿಯ ಆರಂಭದ ಹಂತ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ, 1918ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮೊದಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರ ಗಮನಿಸುವಂತಹದು ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ತಮ್ಮನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಕೊಂಡು ಕೋಮುವಾರು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಬೇಕು ಎಂದು ಹೋರಾಡಲು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬಲವನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈವರೆಗೂ ಜಾಗೃತಗೊಳ್ಳಲಾಗದ, ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ದಲಿತರು ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಚುಚ್ಚು ಮಾತಿಗೆ ಹಂಗಣಿಕೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಜನ ಹಿಂದೆ

10. ಬೇಲೂರು ಕೇಶವ ದಾಸರು : ಹರಿದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ-261

ಕೋಮುವಾರು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಬೇಕು ಎಂದು ಕೋಮುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿ ಲಾಭಪಡೆದು ಮುಂದೆ ಬಂದರೋ ಅದೇ ಜನ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು) ಇಂದು ಕೋಮುವಾರು ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದಲಿತರಿಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇತಿಹಾಸ ಮರಳಿ ನಕ್ಕಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಬುದ್ಧ ಬಸವರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅಂಬೇಡ್ಕರವರೆಗೆ ದಲಿತರ ಕುರಿತು ಕನಿಕರ ಪಟ್ಟವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಧು-ಸಂತರೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. 19ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರಾಗಿ ಒಡೆದು ಕಾಣುವವರು ದಲಿತ ಏಳಿಗೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದವರು ಮಹಾತ್ಮಾ ಜ್ಯೋತಿ ಬಾಫೂಲೆ[11]. 1858ರಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವುಂಟು ಎಂದು ಸಾರಿತ್ತು. ಅದನ್ನೇ ಮುಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ರಾವ್ ಸಾಹೇಬ ಬೋಲೆ, ಡಾ. ಪಂಜಾಬರಾವ್ ದೇಶಮುಖ್ ಮುಂತಾದವರು ಹೆಣಗಾಡಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ[12].

1885ರಲ್ಲಿ 'ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್' ಬಂದರೂ ದಲಿತರ ಕುರಿತು ಗಮನವೀಯಲಿಲ್ಲ. 1917ರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಕತ್ತದ ಮೊದಲ ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಕುರಿತು ಗಮನವಿತ್ತದ್ದು ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರದ್ದು ಎಂಬುದು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕ್ರೈಸ್ತಪಾದ್ರಿಗಳು ದಲಿತರ ಅಭ್ಯುದಯದ ಕುರಿತು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಸೇವೆಯು ಅಷ್ಟೇ ಗಣನೀಯವಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ **'ಮೊದಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿ'**ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ತಾವು ಈ ನೆಲದ ಮೂಲ ಪುರುಷರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಮಹತ್ವದ ಹಂತ ಇದು. ತಮ್ಮ ಕುಲಜ ಜಾಂಬವನೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು, ಆದಿ ಜಾಂಬವ ಸಂಘ (ಈ ಸಂಘದ ನಾಯಕರು : ದಲಿತರಾದ ಒಳ್ಳೆಯವರು), ಆದಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವದು ಗಮನಿಸಿದರೆ ದಲಿತರಲ್ಲಿಯೇ 'ಸ್ವರ್ಣ ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಸಂಘಗಳು 1905-1906 ರಲ್ಲಿಯೇ ವೀರಶೈವ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಸಂಘಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೂ ಅರಸರ ಎದುರು ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವಾಗ ಕುತಂತ್ರದ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಲಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಪದ್ದಿದೆ[13]. ಮತ್ತು ಬೂಟಾಟಿಕೆಗಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಕಾಣು ಬರುತ್ತದೆ[14]. ವಿನಃ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆದು

---

11. ತೇಜಸ್ವಿ ಕಟ್ಟಿಮನಿ : ಜ್ಯೋತಿ ಬಾಫೂಲೆ
12. ಎಸ್. ರಾಜಶೇಖರ : ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ 1-63
13. ಡಾ. ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ರಾಜಕೀಯ 45-50 25 ಅಕ್ಟೋಬರ್ 1920ರಲ್ಲಿ ದಿವಾನ ಕಾಂತ ರಾಜರಿಗೆ ಮನವಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು.
14. ಡಾ. ಎಸ್. ಶೇಷಯ್ಯ : ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳ ಚಳುವಳಿಯ ನಾಲ್ಕು ಹಂತ 26-27 ಪ್ರಜಾಮತ : 26 ಜೂನ್—1983 : ಅನು. ಎಸ್. ಈರಪ್ಪ.

ಗತಿಗಿಂತಲೂ ದೂರವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇವತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. 1890ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಾಲೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೂ ಒಬ್ಬ ದಲಿತ ಮೆಟ್ರಿಕ್ಯುಲೇಶನ್ ಪಾಸಾಗಲು 28 ವರ್ಷಗಳು (1918) ಬೇಕಾಗಿವೆ. ಪದವಿ ಮುಗಿಸಿದ್ದು 1925ರಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ 35 ವರ್ಷಗಳು ಬೇಕಾಯಿತು.[15] ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಾಧಿಸಿದ್ದ ಹಿಂದುಳಿದ ಕೋಮುಗಳೇ ದಲಿತರನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಶೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಹೊಂದಲಿಲ್ಲ. ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಈ ನಾಯಕತ್ವ ಮಾತನಾಡಿದರೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದು ಮೊಸಳೆ ಕಣ್ಣೀರಿನಂತಿತ್ತು. ದಲಿತ ಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆನ್ನಬಹುದು. ರಾಜ್ಯದ ಶೇಕಡಾ 95 ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ದಲಿತರನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಪಂಚಮ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರಮಿಸಿದೆ. ನಾಯಕಗಣ ತಮ್ಮ ಕೋಮುಗಳ ಹಿತ ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದವು.[16]

1923ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನ ಟೌನಹಾಲ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ, ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವರಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲಾ ಈ ನೆಲದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳೆಂದು ಅರಿತು, ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ ಸೂಚಕ ಪದವನ್ನು ತೊರೆದು ಆದಿ ಕರ್ನಾಟಕರು (ಕನ್ನಡ), ಆದಿ ದ್ರಾವಿಡರು (ತಮಿಳು). ಆದಿ ಆಂಧ್ರರು (ತೆಲುಗು)[17] ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡು ತಮ್ಮನ್ನು ಅಂತೆಯೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂದು ಮೈಸೂರು ಒಡೆಯರಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದಲಿತರು ಹೀಗೆ ಒಗ್ಗೂಡಿ ಸೇರಿರುವುದು ಮತ್ತು ತಾವೂ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳು ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಏಳ್ಗೆ ಕುರಿತು ಹೋರಾಡಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಹೋರಾಟ 19ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಕಾಣುವಂತಹದು. 1917ರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಆದಿ ಆಂಧ್ರರ ಸಮಾವೇಶವಾದರೆ, ಪಂಜಾಬಿನಲ್ಲಿ 'ಅದ್-ಧರ್ಮ ಚಳುವಳಿ', ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ 'ನಾಮ ಶೂದ್ರ ಚಳುವಳಿ', ತಮಿಳು ನಾಡಿನಲ್ಲಿ 'ಆದಿ ದ್ರಾವಿಡ ಚಳುವಳಿ', ಕಾನಪೂರ, ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಆದಿ ಹಿಂದು ಚಳುವಳಿ', ಕೇರಳದಲ್ಲಿ 'ಪುಲಿಯಾ' (Pulayas) ಮತ್ತು 'ಚಮ್ಮಾರ ಚಳುವಳಿ' ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ

---

15. ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ರಾಜಕೀಯ 80—97.
16. ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ರಾಜಕೀಯ 80.
    ಡಾ. ಎಸ್. ಶೇಷಯ್ಯ : ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳ ಚಳುವಳಿಯ ನಾಲ್ಕು ಹಂತ 26-27.
17. ಆದಿ ಆಂಧ್ರರ ಮೊದಲ ಸಮಾವೇಶ 1917.

ಚಳುವಳಿ' (1924) ಹೀಗೆ ಭಾರತದ ಆದ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.[18]

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಎಂದು ಎರಡು ಬಲವಾಗಿಸಿತ್ತು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ದಲಿತರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು, ದಲಿತರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ದೂರವಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮೈಸೂರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. (1920ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಹರಿಜನೋದ್ಧಾರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ದಲಿತರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಬಂದಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇವೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷ ವಿಲೀನಗೊಂಡು (1937 ಅಕ್ಟೋಬರ್ 16) ಮೈಸೂರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು.

ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗಾಗಿ ದುಡಿದ ಮಹಾನುಭಾವರಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಬಳಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಗೋಪಾಲಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯರ್ ಅವರನ್ನು ಜಾತಿಯಿಂದ ಹೊರಗಟ್ಟಿದರು. ಇವರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಜನ ಇವರನ್ನು ಪಂಚಮರ ಗೋಪಾಲಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯರ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ತಗಡೂರು ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪವಾಸ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಕೈಕೊಂಡವರು. 'ಕಣಿಯರ ಸಂಘ'ವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ 'ಕಣಿಯರ ಪತ್ರಿಕೆ' ಎಂಬ ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಕುದ್ಮಲ್ ರಂಗರಾವ್ ತಮ್ಮತನವೆಲ್ಲವನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆದವರು[19]. ವಿಜಾಪುರದ ಕಾಕಾ ಕಾರ್ಖಾನಿಸ್ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ದಲಿತರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಶ್ರಮಿಸಿದ ಕಠಿಣ ನಿರ್ಧಾರದ ಮೃದು ಮನಸ್ಸಿನವರು[20]. ಇದಲ್ಲದೆ ನಾರಾಯಣ ಗುರು, ಹರ್ಡೇಕರ ಮಂಜಪ್ಪ[21],

18. Jedergensmeiler Mark : Ad. Dharm: Origins of Revolutionary religion and Myth and Mobilization of religions symbols of untouchables. (University of California Press). Mane D.A. ; 'The Political elite among Scheduled Castes in Karnataka Since 1956-An analysis' Karnataka University, Dharwad 1987.
19. ಪಿ. ಕಮಲಾಕ್ಷ : ಕದ್ಮುಲ್ ರಂಗರಾವ್ — 73
20. ಆರ್. ಎನ್. ತೊರಟಿ : ಕಾಕಾ ಕಾರ್ಖಾನಿಸ್ ಮತ್ತು ಹರಿಜನಸೇವೆ-40—42
ದಲಿತ : ಪತ್ರಿಕೆ ಜುಲೈ 1974
21. ಗ.ಸ. ಹಾಲಪ್ಪ : ರಾಷ್ಟ್ರಧರ್ಮದ್ರಷ್ಟಾರ ಹರ್ಡೇಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪ-785-806

ಕಾರ್ನಾಡ ಸದಾಶಿವರಾಯರು, ಸಿ. ಆರ್. ರೆಡ್ಡಿ[22] ಮುಂತಾದವರು[23] ಸೇವಾ ಭಾವನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿದವರಿದ್ದಾರೆ 'ಸೇವಾ ಭಾವನೆ' ಎಂಬ ಬಿರುದಾವಳಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೆರೆದ ಮಹಾನುಭಾವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಅಧಿಕವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಹೇಳದಿರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ದಲಿತೋದ್ಧಾರದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಸನ್ನು ತೊಡಗಿಸಲು ನೇತಾರರಿಗೆ ಸಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳಿದ್ದವು. ಸರಕಾರದವರು ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಡೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಈ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋದಂತೆ ಇವರೂ ಹೋದರೆ ಸರಕಾರದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಹೆಚ್ಚುವುದಲ್ಲಾ ? ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಆದಿ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆಸಕ್ತರಾದ ಬಹುಜನರು ಈ ಆದಿ ಜನರ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದರು.[24] ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಸೇವಾ ಮನೋಭಾವನೆಯಿಂದ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅವರ ಸುಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗಿದ್ದರು. ಇವರೊಂದಿಗಿನ ಮತಾಂತರ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮೀಯರಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಕೆದಕಿದಂತೆ ಆಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ರಾಜಕೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಒತ್ತಡದ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ದಲಿತೋದ್ಧಾರ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡಿತು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಾ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಚಳುವಳಿಯೂ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಈ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಕರ್ನಾಟಕ — ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ — ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ದಲಿತತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಧ್ವನಿಗಳು ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಪ್ಪಾಸಾಹೇಬ ಕಾಂಬಳೆ (ದಲಿತ) ಅಂಥವರು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗೆ ಗುರು ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಹ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. 1920 ರಿಂದ 1956ರ ವರೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಇವರ ಹೋರಾಟ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಕತ್ತಲದ ಪಯಣಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ಬೀರುವ, ದಲಿತರ ಹೋರಾಟದ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇದು ಅವರ ಹೋರಾಟದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ 'ಪರ್ವಕಾಲ'ವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದರೂ[25] ಸಮೃದ್ಧ

---

22. ಡಾ ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ರಾಜಕೀಯ—94
23. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :
    ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ : ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮಾರಕ ನಿಧಿ—ಬೆಂಗಳೂರು 1970
    ಸಂ : ಸೂರ್ಯನಾಥ ಕಾಮತ್ : ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಸ್ಮೃತಿಗಳು- 3 ಸಂಪುಟಗಳು.
24. ಗ. ಸ. ಹಾಲಪ್ಪ ; ರಾಷ್ಟ್ರಧರ್ಮದ್ರಷ್ಟಾರ ಹರ್ಡೇಕರ ಮಂಜಪ್ಪ— 799
25. ಗ. ಸ. ಹಾಲಪ್ಪ ; ರಾಷ್ಟ್ರಧರ್ಮದ್ರಷ್ಟಾರ ಹರ್ಡೇಕರ ಮಂಜಪ್ಪ — 799

ಪಾದ ಪರ್ವ ಕಾಲದ ಹಾದಿಯನ್ನು ದಲಿತರು ಇನ್ನೂ ತುಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಹೋರಾಟ ಮಹಾತ್ಮಾಜಿಯವರ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಚಲನೆಗೆ ಸ್ಫುಟಕೊಟ್ಟಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನೇತಾರರ ಉಪ್ಪಿನ ಋಣದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ಆದೇ ತಾನೇ ಸುಧಾರಿಸುತ್ತ ನಡೆದು ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕದ ದಲಿತರು ಉಪ್ಪಿನ ಋಣಕ್ಕೆ ಗಲ್ಲಿಗೇರುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಕೆಲಜನ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಜೊತೆಗೆ ಬಲವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲು ಹಿಂಜರಿದದ್ದು ಇದೆ.

ದಲಿತರ ಎರಡನೆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಭೀಮಸೇನೆ'ಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗುಲಬರ್ಗಾದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಔರಂಗಬಾದಿನ ಬಿ. ಶ್ಯಾಮ ಸುಂದರ ಇದರ ನಾಯಕರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಭೀಮಸೇನೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶ, ಕರ್ನಾಟಕ – ಈ ಮೂರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು, ಎರಡು ಲಕ್ಷ ಯುವ ಉತ್ಸಾಹಿ ತರುಣರು ಈ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಈ ಸಂಘಟನೆ 'ಗುಪ್ತದಳ' ಮಿಲಿಟರಿ ಜನಗಳಿಂದ ತರಬೇತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿತ್ತು.[26]

1956ರಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಮರು ವಿಂಗಡಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಬದಲಾದವು. ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮೇಲುಗೈಯಾಗಿದ್ದ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಹೊಸ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಇಳಿದರು ಮತ್ತು 1956 ರಿಂದ 1972 ರವರೆಗೆ ಅರಸು ಮಂತ್ರಿಮಂಡಲ ಬರುವವರೆಗೂ ರಾಜ್ಯವನ್ನು

---

26. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ :
   1. ಸಿದ್ರಾಮಪ್ಪ : ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುರಿಯಲು ಭೀಮಸೇನೆ — 11 ಮತ್ತು 14 ಪಂಚಮ : ಜೂನ್ 1982
   2. Rajashekar Shetty, V. T. : Dalit Movement in Karnataka 1-2.
   3. Mane D. A. — 'The Political elite among scheduled castes in Karnataka Since 1956-An analysis' Submitted to Karnataka University, Dharwad, 1987
   4. ಹಿಂದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಮತದಾನದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಲಿಷ್ಟ ಕೋಮನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಧಾನ ಮಂಡಲಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಗೊಂಡರು. ಈ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಸದುಪಯೋಗ ಎಲ್ಲಾ ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹಿಂದುಳಿದ ಇತರ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದರು.
   ಡಾ॥ ಎಸ್. ಶೇಷಯ್ಯ – ಪ್ರಜಾಮತ ; ಜೂನ್ 26, 1983

ಆಳಿದ ಲಿಂಗಾಯಿತರು ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಯವರಾದರು. ಈ ಮೊದಲು ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಮಾಡಿದಂತೆ 16 ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಲಿಂಗಾಯಿತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಜನರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದವರ ಚಳುವಳಿ ಹಿನ್ನಡೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತು.[27] ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನಂತರದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದರು, ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸರಂಗು ಬಂದದ್ದು ದೇವರಾಜ ಅರಸರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಆಗ ಬಂದ 'ಹಾವನೂರು ಆಯೋಗದ ವರದಿ' ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿತು. 1969 ರಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಜಯಂತಿಯಂದು ಈ ವರದಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಂತಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬಿ. ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪ, ಎಲ್. ಜಿ. ಹಾವನೂರ, ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಸ್ವಾಮಿ, ಮುಂತಾದವರು ನೇತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ವರದಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದು ಹೊಸ ರಕ್ತ ಸಂಚಾರಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆ ಸಿಕ್ಕಂತೆ ಆಯಿತು.

1973ರಲ್ಲಿ '**ಮಲ ಹೊರುವ ಪದ್ಧತಿ**'ಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕು ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಬಿ. ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಲಭಿಸಿತು. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಡಿ. ಕೆ. ಅವರು ಇಂತಹ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರಿಗೆ ಖಡ್ಗ ನೀಡಿ ಹುರಿದುಂಬಿಸಿದರು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ '**ಸಮಾಜವಾದಿ ಯುವಜನ ಸಭಾ**' ದವರು ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯ ತಂದುಕೊಂಡರು. ದೇವರು ಧರ್ಮ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಎದೆ ಕೊಟ್ಟು ಹೋರಾಡಲು ಮುಂದೆ ಬಂದರು. ಇವರ ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ '**ಜಾತಿ ವಿನಾಶ ಸಮ್ಮೇಳನ**'ವನ್ನು 1973 ಆಗಸ್ಟ್‌ನ ಎರಡು ದಿನಗಳು (25,26) ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಲೋಹಿಯಾ ವಿಚಾರ ಮಂಚದ[28] ಲಂಕೇಶ, ತೇಜಸ್ವಿ, ರಾಮದಾಸ, ಕೆ. ಎಂ. ಶಂಕ್ರಪ್ಪ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಆಲನಹಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದವರಿದ್ದು ದಲಿತರಾದ ದೇವನೂರು ಮಹದೇವ ಮತ್ತು ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ ಇತರರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೆರಿಯಾರರ ಚಳವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಇತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು. ಇವೆಲ್ಲಾ ದಲಿತರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು

---

27. ಡಾ॥ ಎಸ್. ಶೇಷಯ್ಯ : ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳ ಚಳುವಳಿಯ ನಾಲ್ಕು ಹಂತ-26-27 ಪ್ರಜಾಮತ : 26 ಜೂನ್ 1983
28. ಲೋಹಿಯಾ ವಿಚಾರ ಮಂಚದ ವಿಚಾರ ಸಂಚಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದ ಲೇಖನಗಳು ನೇರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ಬಂದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಶೂದ್ರ — ಅತಿಶೂದ್ರ — ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂದು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದ ಕ್ರಮ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನೋಡಿ : ಆಂದೋಲನ : ಆಗಸ್ಟ್ 1973, ವಿಚಾರ ಸಂಚಿಕೆ — ಮೈಸೂರು.

ತುಂಬುವುದರಲ್ಲಿ ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ದಲಿತರಿಗೆ ಒಗ್ಗೂಡಲು ಹೋರಾಡಲು ಏಕತಾ ಮನೋಭಾವ ತಂದದ್ದು – 'ಬೂಸಾ ಚಳುವಳಿ'. ಬಿ. ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರು ಇಂಜನಿಯರಿಂಗ್ ದಲಿತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಸಮಾರಂಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುತ್ತ 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೂಸಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನ ಒಂದಾಗಿ, ಒಳ ರಾಜಕೀಯ ಕುಯುಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಕೆಲ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಹೊಗೆಯಾಟ ದಿಂದಾಗಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಬಂದಿತು. ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪ ನವರ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ವಿಚಾರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹರಿಜನೇತರ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಇದೊಂದು ನೆಪ ಮುಂದೆ ಮಾಡಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ದುಡ್ಡುಕೊಟ್ಟು ಗಲಾಟೆ ಎಬ್ಬಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು.[29]

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಸಿಟ್ಟಿನ ದವಡೆಗೆ ತುತ್ತಾದರು. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಈ ಬೂಸಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಂತ ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸುಮಾರು ಮುಕ್ಕಾಲು ಪಾಲಿನ ಮೇಲೆ ಇರುವುದು ಬೂಸಾ ಸಾಹಿತ್ಯವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನೀವು ಫಸ್ಟ್ ರೇಟ್, ಗ್ರೇಟ್ ಅಂತಾ ಹೇಳುತ್ತಿರೋ ಅದೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಕಾಲು ವಾಸಿ ಇದ್ದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಪುಣ್ಯ. ಆದರೆ ದನ ಎಮ್ಮೆ ಇರುವವರಿಗೂ ಗೊತ್ತು ಬೂಸಾವೇ ಮುಖ್ಯ ಅಂತ. ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಹಾರ ಅಂತ...[30] ಎಂದು ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರ ಮಾತನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು. Illustrated weeklyಯು ಖುಶವಂತ ಸಿಂಗರು ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬೂಸಾ ಅಂತ ಹೇಳಿದರು. ಅವರು ದೊಡ್ಡ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರು. ದೇಶದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೂಸಾ, ಇವನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು" ಎಂದು ಬರೆದರು. ಹೀಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಿರಿಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಬೆಂಬಲಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎಂಬ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಿ ಮಂಡಲ ಉರುಳಿ, ಮಂತ್ರಿ ಪದವಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಯಿತು. ರಾಜಕೀಯ ವಿಪ್ಲವನ್ನೇ ತಂದ ಈ ಘಟನೆ, ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿಮಾನಿಗಳು ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಎಣಿಸಿದರೆ ಅದರ ಒಳಗಿರುವ ಹಳಸಿದ ಹೂರಣವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

1973ರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವಿನಾಶ ಸಮ್ಮೇಳನ ಮಾಡಿದ ತಂಡವೇ? ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡು 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಬರಹಗಾರರ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಒಕ್ಕೂಟ'

---

29 ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ : ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಪಂಥ : 29
ಸಂ : ವಜ್ರಮಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಇತರರು : ಘಟಪ್ರಭ

30. ಕುವೆಂಪು ಉದ್ಘಾಟನಾ ಭಾಷಣ : ಬರಹಗಾರರ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಒಕ್ಕೂಟ
ಸಂಕ್ರಮಣ ವಿಶೇಷಾಂಕ 1971 ಜೂನ್

ಎಂದು 1973ರ ಡಿಸೆಂಬರದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡಿತು. ಕೇರಳದಲ್ಲಿನ ನಾರಾಯಣ ಗುರು ಅವರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ತಂದಿತ್ತೇ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದುದಾದರೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬೂಸಾ ಪ್ರಕರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಪೆಟ್ಟಿನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು ಮತ್ತು ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮಿಳು ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ **ಪೆರಿಯಾರ್ ಚಳುವಳಿಯೂ** ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯದಿರಲಾಗದು [31] ಈ ಸಮಯಕ್ಕಾಗಲೇ **ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ದಲಿತ ಪ್ಯಾಂಥರ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ** ಬಿರುಸಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎರಡೂ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಎಸಳೊಡೆದಿತ್ತು.

ಶೂದ್ರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ, ಶ್ರೀ ಪ. ಮಲ್ಲೇಶ, ಪಿ ಎಸ್. ಶ್ರೀರಾಮ, ಪಿ. ಲಂಕೇಶ, ಎಂ. ಡಿ. ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿ, ಸಿದ್ದಲಿಂಗ ಪಟ್ಟಣಶೆಟ್ಟಿ, ದೇವನೂರು ಮಹದೇವ ಮುಂತಾದವರು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. 1974 ಏಪ್ರಿಲ್ 20,21, ಹೀಗೆ ಎರಡು ದಿನಗಳ ಸಂಸ್ಥಾಪನಾ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಈ ಒಕ್ಕೂಟ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯದೆ ಜಾತಿವಾದಿ ಎಂಬ ಲೇಬಲನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡು ನಿಲ್ಲುವಂತಾಯಿತು. ಕೇವಲ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ಕುಸಿಯಿತು. **'ಶೂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ'** ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಹೆಸರಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು. 1918ರಲ್ಲಿ ಆದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಇದು ಪುನಃ ನೆನಪಿಗೆ ತರುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದ ಹುದ್ದೆಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆದರೆ ಇಲ್ಲಿ— 'ಮಾಧ್ಯಮ ಮಂಟಪ' ಕೇವಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖವಿದೆ. ಟೆಲಿವಿಷನ್, ರೇಡಿಯೋ, ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕೆ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಿನಿಮಾ—ಈ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ವೈದಿಕರ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಬಿಡಿಸಬೇಕು, ಎಂಬ ಹಿರಿದಾಸೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಬಂದಿತು.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಒಕ್ಕೂಟದ ಉದ್ಘಾಟನಾ ಭಾಷಣ ಮಾಡುತ್ತಾ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತದಂತಹ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸಮಂಜಸವಾದುದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಳಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಚಿನ್ನ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ನಮ್ಮ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಭರಣ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ ಇತರ ಯಾವುದೇ ಕತೆಗಳಾಗಲಿ ಅವನ್ನು ಬಿಸಾಡುವುದರಲ್ಲಿ, ಅವನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ನಮ್ಮ ಹೊಸ ಧ್ಯೇಯ ಹೊಸ ಇಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನೀವು ನಿಮ್ಮ

31. ನೋಡಿ ಗಾಂಧಿ – ಪೆರಿಯಾರ್ ಒಂದು ಸಂವಾದ - ಪಂಚಮ - ಮಾರ್ಚ್ 1984 ಈ ಸಮ್ಮೇಳನದ ವಿಶೇಷಾಂಕ ಗಮನಿಸಿರಿ.
ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ : ಸಂಕ್ರಮಣ — ಜೂನ್ 1974, 60, 1-28

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಏರಕ ಹೊಯ್ಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಏರಕಗಳ ಮೂಲಕ ಆ ಕಥಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲು ತುಂಬಾ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇಗ ಬೇಗ ಹಿಡಿಸುತ್ತದೆ ಜನಗಳಿಗೆ ಎಂದು ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಈ ಬಗೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಆಗಬೇಕು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು.[32]

ಈ ಒಕ್ಕೂಟದ ಫಲಾಫಲಗಳೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ದಲಿತರಿಗೆ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯುವಂತೆ ಬೆರಗಾಗುವಂತೆ ಚಿಂತನೆಗೆ ಎಡೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸುಧಾರಕರು ಎಂಬುವವರನ್ನು ಸಂದೇಹದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವ, ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಯಿತು. ಮತ್ತು ದಲಿತ ಪ್ರಜೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ವೈದಿಕರು ಯಾವ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ, ಈಗಲೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಗುತ್ತಿಗೆದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ವಿವರ ಕೊಟ್ಟರೆ,[33] ವೈದಿಕರಾದವರು ಅತಿ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಹೇಗೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಹಿಂದೆಯೂ ಹೇಗೆ ಮಾಡಿದರು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ದೀರ್ಘವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ನೇರ ದಲಿತರ ನಾಯಕರುಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪತ್ರ ಎಂಬ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಲೇಖನಗಳು ಬಂದಿವೆ.[34] ಇದರಿಂದಾಗಿ ಶೂದ್ರರ ಮತ್ತು ವೈದಿಕರ ಒಳ ಮತ್ತು ಹೊರ ಬಗೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ದಲಿತರಿಗೆ ಈ ಬರಹಗಾರರ ಕಲಾವಿದರ ಒಕ್ಕೂಟದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

---

32. ಮುರಳಿಧರ ಹಿರಿಯಕ್ಕ : ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜೆ, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿ, 55-60 ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿಚಾರ ವಿನಿಮಯದ ಸಾರಾಂಶ : ಸಂಕ್ರಮಣ- ಏಪ್ರಿಲ್ 1974
33. ಒಕ್ಕೂಟ : ವಿಶೇಷಾಂಕವಾಗಿ ಹೊರಬಂದ ಸಂಕ್ರಮಣ : 1974 ಜೂನ್ 1-128 ಇದರಲ್ಲಿಯ 10 ಲೇಖಕರನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.
34. ಸುಜೀತನ ಸ್ವರೂಪ : ಇತಿಹಾಸ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ, ಸಂಬಂಧಗಳು-ಒಟ್ಟು ಪು. 32 ಶೂದ್ರ : ಅಕ್ಟೋಬರ್ 1984, ನವೆಂಬರ್ 1984 ಪಾ. ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯ : ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇನು ಮಾಡಬೇಕು ? 49-56 ಕಸ್ತೂರಿ, ಜುಲೈ 1980 ರಾಜ : ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಉದಯವಾಣಿ 19-5-73 ಮುರಳಿಧರ ಹಿರಿಯಡಕ : ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿ 55-60 ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿಚಾರ ವಿನಿಮಯದ ಸಾರಾಂಶ ಸಂಕ್ರಮಣ : ಏಪ್ರಿಲ್ 1974

ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಕಾರಿದ ಬೆಂಕಿ ಬರಹವೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರು ಒಂದೆಡೆ ಇದರ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತ, 'ಹರಿಜನರ ಜೀವನದ ಸರಿಯಾದ ಚಿತ್ರಣ ಹರಿಜನ ಲೇಖಕರಿಂದಲೇ ಬರಲೇಬೇಕು. ನಾನು ಹರಿಜನನಾಗಿ ಬರೆಯುವಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿ ಬರೆಯಲಾರೆ. ದಲಿತರು ಬರೆದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಾಗಿ ಬರೆದು ಅನಂತರ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಬರೆದಾರು.[35] ಈ ಬಗೆಯ ಇವರ ಆಶಾವಾದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಮೇಲಿನದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯು. ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಒಕ್ಕೂಟ ಚಳುವಳಿಯ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ 'ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ತಿರುವು ಕೊಟ್ಟ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದು ; ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಾನುಭವ ನಿಷ್ಠೆಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರೂಪ ಹುಟ್ಟಿ ಬರಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ್ದು'[36]. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಮುಂದೆ ಹರಿದು ಬಂದ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗದೆ ಇರಲಾರವು.

ಒಕ್ಕೂಟದ ಬಾವು ಇಳಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನತೆಗೆ ಬಿಗುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ರಕ್ತ ಸಂಚಾರ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು, 'ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ'ಯ ಕರಾಳ ದಿನಗಳು ಮತ್ತು 'ಜೆ. ಪಿ. ಚಳುವಳಿ' ಯಿಂದಾಗಿದೆ. 1975 ಜೂನ್ 12ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆ ನಡೆದವು. ಮೊದಲನೆಯದು ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಿ ಎಂದು ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿ ಸಿನ್ಹಾ ಸಾರಿದ್ದು, ಎರಡನೆಯದು ಗುಜರಾತಿನ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಜನತಾ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ದೊರೆತ ವಿಜಯ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನಿಯವರ ಗದ್ದುಗೆ ಅಲ್ಲಾಡತೊಡಗಿತು. ಮುಂದಿನ ಘಟನೆ ನಡೆದದ್ದು ಜೂನ್ 25 ರಂದು ನಡೆದ ವಿರೋಧಿ ಪಕ್ಷಗಳ ಸಭೆ-ಪ್ರಧಾನಿ ಕೆಳಗಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಜೂನ್ 29 ರಿಂದ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಆರಂಭ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯ. ಇದರ ಫಲವೇ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ[37] 'ಮೀಸಾ' ಕಾನೂನು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದದ್ದು. ಪತ್ರಿಕೆ, ವಾಕ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹರಣವಾದದ್ದು ಬರಹಗಾರರನ್ನು ಬುಗಿಲೆಬ್ಬಿಸಿದವು.'ನವ ನಿರ್ಮಾಣ ಕ್ರಾಂತಿ, ಸಂಪೂರ್ಣ ಕ್ರಾಂತಿ',[38] ಯುವ ಸಂಘರ್ಷ ವಾಹಿನಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟ ಪ್ರಾರಂಭವಾದುವು. ಹೀಗೆ ದೊಡ್ಡ ಆಂದೋಲನವೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ವಿಶಿಷ್ಟ

---

35. ಮುರಳೀಧರ ಹಿರಿಯಡ್ಕ : ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆ-ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ-59
36. ಡಿ. ಎ. ಶಂಕರ– ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಳುವಳಿಗಳು-212 ಸಂ : ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ–ದಶವಾರ್ಷಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ.
37. ಕನ್ನಡ ಸಂಘ ಶಿವಮೊಗ್ಗ : ಹೃದಯ ಮಿದುಳು : 1-36 ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ ನೆನಪಿನ ಸಂಚಿಕೆ-1976 ಡಿಸೆಂಬರ್ 11, 12, 13.
38. ಆಚಾರ್ಯ ದಾದಾ ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರಿ : ಸಂಪೂರ್ಣ ಕ್ರಾಂತಿ 1-80

ವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ತೂರಿಕೊಂಡು ಬಂದಿತು. ದಲಿತರ ಬರವಣಿಗೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ದಲಿತತ್ವವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವದಿದೆ.[39] ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಗತಿ ಪಂಥದ ಹೆಸರಿಂದ ಮತ್ತೆ ತಲೆ ಎತ್ತಿ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಸಂಘಟನೆಯಾದರೂ[40] ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ದಲಿತದ ಕುರಿತು (ದಲಿತ ಪಂಥ) ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು[41]. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿವಮೊಗ್ಗೆಯ ಕನ್ನಡ ಸಂಘಗಳಂತಹವು 'ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ' ವನ್ನು ಮಾಡಿತು. (1976 ಡಿಸೆಂಬರ್). 1976 ಜನವರಿಯಲ್ಲಿ (11, 12) ದಾವಣಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಪ್ರಗತಿ ಪಂಥದ ಸಮ್ಮೇಳನವೂ ನಡೆಯಿತು.[42]

ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಕರಾಳ ದಿನಗಳ ಮೋರೆಗೆ ಮುಸುಕು ಹಾಕಲು ಇಪ್ಪತ್ತು ಅಂಶದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವು. ದೇವರಾಜ ಅರಸರ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ಲಾಭದಾಯಕ ಕೆಲಸಗಳಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ[43] ಬರಹಗಾರರಲ್ಲಿಯೇ ಎರಡು ಬಗೆಯ ತಂಡಗಳಾಗಿದ್ದು, ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತು ಅಂಶದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲಿಗರು ಕೆಲವರಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಿಕೃಷ್ಟ ಬಗೆಯಿಂದ ಕಂಡವರು ಇನ್ನು ಕೆಲವರಾದರು. ಈ ಇಬ್ಬಗೆಯ ನೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬೀರದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ [44]

ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣಗಾಡುತ್ತ ಬಂದ ದಲಿತರು, ಶಿಕ್ಷಣ ಸಿಕ್ಕಿದುದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರಿಂದ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೈಯಾಡಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ನಾವೂ ಬರೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸ

---

39. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಅಲ್ಲಿ ಕುಂತವರೆ' ಖಂಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿರಿ.
40. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಅಲ್ಲೆ ಕುಂತವರೆ' ಖಂಡ ಕಾವ್ಯವನು ಗಮನಿಸಿರಿ.
41. ನಿರಂಜನ : ಬುದ್ಧಿ ಭಾವ, ಬದುಕು-231
42. ಅ) ವಜ್ರಮಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಬ್ಯಾಲಾಳ-ಪ್ರಗತಿ ಪಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ 1-72
    ಬ) ವಜ್ರಮಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಇತರರು-ಘಟ್ಟಪ್ರಭೆ-28-31
43. ಸಂಯೋಜನಾ ಸಮಿತಿ:ಪ್ರಗತಿ-ಪಂಥ, ಸಮ್ಮೇಳನದ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ದಾಖಲೆ ಕೃತಿ 1?0-196
44. ರಘುರಾಮ ವಡ್ಡರಸೆ—ದೇವರಾಜ ಅರಸರು-ಲಂಕೇಶ ಪತ್ರಿಕೆ.
    ಅ) ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನದಿಂದ ಬಂದ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಕವನ ಸಂಕಲನ
    ಬ) ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ (ಕೆರ) – ವಿಷಮ ಕವಿತೆಗಳು—ಸಮೀಕ್ಷೆ 5-33
    ಸಂಕ್ರಮಣ-ಅಗಸ್ಟ್-ಸಪ್ಟಂಬರ 1977.
    ಕ) ಚನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ—ಇಪ್ಪತ್ತು ಅಂಶಗಳು-ನಾಟಕ 1976
    ಡ) 1975-76ರಲ್ಲಿಯ ಬಸವರಾಜ ಕಟ್ಟೀಮನಿ ಅವರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿರಿ.

ಮೂಡಿಸಿತು. ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಹಿರಿಯ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಸಾಮೀಪ್ಯ ಮುಂದಿನ ಹಂತದ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಳುವೂ ಆಗಿದೆ. ಶೂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಅತಿಶೂದ್ರರ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಸಿಕ್ಕಿತು.

ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿದ್ದ ಬರಹಗಾರರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವೇದಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಂತಾಗಿ ಕೈಬೆರಳ ಮೇಲೆ ಎಣಿಸುವಷ್ಟು ಬರಹಗಾರರೇ ಸೇರಿಕೊಂಡು **'ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರ ಯುವ ಸಂಘಟನೆ'** ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ಸಂಘಟನೆ 1976ರ ಕೊನೆಯ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಭದ್ರಾವತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ನೀಡಿರುವುದು **'ಸಮುದಾಯ'**.[45] ಭಾರತೀಯ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಪಕ್ಷದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಗುಂಪಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಈ ಸಮುದಾಯ ಬೀದಿ ನಾಟಕ, ಹಾಡುಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೀದಿಗಿಳಿದು, ಜಾಥಾಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿತು. ಸಮುದಾಯ ಜಾಥಾ ರೈತ ಜಾಥಾ ಬರಗಾಲ ಜಾಥಾ ವಿಶ್ವಶಾಂತಿ ಜಾಥಾ ಹೀಗೆ ಜಾಥಾಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ಬೀದಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನಾಡಿ ಜನ ಜಾಗೃತಿ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಇವರ ಶ್ರಮ ಹಿರಿದಾದದ್ದು. ದಲಿತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟಗಳಿಗಾಗಿ ಇದರಿಂದ ಪಡೆದ ಸಹಾಯವು ಗಣನೀಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ದಲಿತ ಕಲಾಮಂಡಳಿಯ ಸೇವೆಯೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

1974ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ ತನ್ನ ಕೈ ದಲಿತರ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಚಾಚಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. 1976ರಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರ ಯುವ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಕ.ದ.ಸಂ.ಸ. ಎರಡೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡವು. ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಒಲವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳೆಂದರೆ ಕೋಲಾರ ಮತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಹಾಸನ, ಮೈಸೂರು ಹಾಗೂ ರಾಯಚೂರು, ಗುಲಬರ್ಗಾ ಮಂಗಳೂರುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಇನ್ನುಳಿದವುಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಟ್ಟದ್ದಿದೆ. ಭೂ ಹೋರಾಟ, ಮತಾಂತರ, ರೈತ ಹೋರಾಟ ಸಮುದಾಯ ಜಾತಾ ಮುಂತಾದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕ.ದ.ಸಂ. ಸಮಿತಿಯ ಕಾರ್ಯ ಒಡೆದು ಕಾಣುವಂತಾಯಿತು.[46] ಪಂಚಮದಂತಹ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ[47] ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿ ವಿಶಿಷ್ಟ

---

45. ಸಮುದಾಯ ವಾರ್ತಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.
46. ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯ ಹೋರಾಟವ ಕುರಿತು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಮುಂದೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ.
47. ಮೈಸೂರಿನಿಂದ 1976ರ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ 'ಪಂಚಮ' ಪತ್ರಿಕೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಶೋಷಿತ' ಎಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಬರುತ್ತಿತ್ತು.

ಸಾಧನವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡು ಜನಜಾಗ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ದುಡಿದಿದೆ ಎಂಬು ದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಸಂಘಟನೆ ಸಂಬಂಧ

'ದಲಿತ' ಎಂಬ ಪದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೂ, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬುದು ಜಾತಿವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಲ್ಲಾ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವಂತಹವು ಇವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಜಾತಿವಾದಿ (ಮತೀಯ) ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೆ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಜಾತಿವಾದೀ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. 'ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಪದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವಂತಹದಲ್ಲ;

'ದಲಿತರಿಗಿಂತ ದಲಿತೇರರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳು ವರೋ, ಹಾಗೆಯೇ ದಲಿತರಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದೆ. ಈ ದಲಿತಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನು ತಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ದಾಖಲುಪಡಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ದಲಿತರಿಗೆ ಜಾತಿವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಪಣೆ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ದೂರಿಡುವದೂ ಅಥವಾ ತೃಣವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವದೂ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದುದ್ದಲ್ಲ.

ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಒಳಜಾತಿಗಳು (ಪಂಗಡ) ಇರುವಂತೆ, ದಲಿತ ಎಂಬ ಶಬ್ದದೊಂದಿಗೆ ನೂರೊಂದು ಜಾತಿಗಳು (ಪಂಗಡಗಳು) ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ' ಎಂಬ ಪದ ಈ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆ ವೀರಶೈವರಲ್ಲೆ ಆಗಲೀ, ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲೀ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜಾತಿ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಕ್ಕು ಬಳಕೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ದಲಿತರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಂತೆ ಇದೂ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮೃದ್ಧ ರೂಪವೇ ವಿನಃ ಅದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ಜಾತೀಯ (ಮಾದಿಗರ, ಹೊಲೆಯರ, ಚಮ್ಮಾರರ ಮು.(.) ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಾಲ ಹಿಡಿದು ಹೊರಟಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕಟು ಸತ್ಯವಾದುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಕಾರರು ಅದೇ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟವರು ಅಧಿಕ. ಆದರೆ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು–ದಲಿತೇತರರೂ ಸೇರಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ಅಪವಾದಗಳು ಸಲ್ಲವು.

ಮೇಲಿನವುಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯ ವಸ್ತು, ಮತೀಯ ವಿಚಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ; ಎಂಬುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರೂ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರೊಂದಿಗೆ

ಇರುವ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದಲಿತರಲ್ಲಿಯು ಮತೀಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ದೂರಿದರೂ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಕಾಣುವದು ಸಂಘರ್ಷದ ಅಂಶವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಮತೀಯ ಆಡಳಿತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ, ಈಗ ಪ್ರಜಾ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂಬ ಲೇಬಲ್ ಇದ್ದರೂ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮಾತ್ರ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಒಡೆದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದರೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವದೇ ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಿರು ಚಿಗುರಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮರುಕಳಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ದಲಿತರ ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಬರಹ ಇದಾಗಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಸಾಹಿತ್ಯ ತಲೆ ಎತ್ತುತ್ತಿರುವದು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿ ಸಮರ್ಥವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಏಕಸೂತ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅವಧಿ ಅಲ್ಪಾವಧಿ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತ, ದಲಿತೇತರರೊಂದಿಗೆ ಹೆಗಲುಕೊಟ್ಟು ನಡೆದು ಬಂದಿರುವದೆ ಅಧಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಅದೇ ತನಗೆ ಸಾಧು ಎನ್ನುವಂತೆ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬರಹಗಾರರ ಒಕ್ಕೂಟದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಂಡರೆ ಇವರ ನಂತರದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಲೇಖಕ ಕಲಾವಿದ ಮತ್ತು ಯುವ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು. 1974ರಲ್ಲಿ ಭದ್ರಾವತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ, ಮೇಲಿನ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು 1976 ಡಿಸೆಂಬರ್ 10 ಮತ್ತು 11ರಂದು ಎರಡು ದಿನದ ಸಮ್ಮೇಳನ, ಚಿಂತನಕ್ಕೆ ಮೈಗೂಡುವ ಮತ್ತು ಅತೀ ಉತ್ಸುಕತೆಯ ಹೊಸ ಭರಾಟೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಿತು[48].

ದಲಿತರ ಮೊದಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೇದಿಕೆ ದಲಿತರ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಬಯಸಿ ಸೀಮಿತವಾದ ಸಂಘಟನೆಯ ಹೆಸರನ್ನು 'ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ' ಎಂದು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ದಲಿತ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಈ ಸಂಘಟನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಯಿತು. ಸಂಘಟನೆಯ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಗೋಷ್ಠಿಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನ ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದು ಕವಿಗೋಷ್ಠಿಯೇ ಆಗಿದೆ.

---

48. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಕ್ಕೆ ಗಮನಿಸಿ
    ಅ) ಎಸ್. ಗಣೇಶನ್ : ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ 7-18
    ಆ) ಕೆ. ರಾಮಯ್ಯ : ದಲಿತರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಚಳುವಳಿ
    ಸುದ್ದಿ ಸಂಗಾತಿ : 13 ಏಪ್ರಿಲ್ 1986

1979 ಮಾರ್ಚ್ 9ರಂದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ 61ನೇ ಸಮ್ಮೇಳನದ ತಯಾರಿ ನಡೆವಾಗ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕೆಂದು ಹಂಪನಾ ಅವರಿಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದಾಗ ಅದು ತಿರಸ್ಕೃತವಾಯಿತು. ಮತ್ತೆ ಆ ಪತ್ರ ಆಗಿನ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳಾದ ದೇವರಾಜ ಅರಸರಿರುವ ಮೆಟ್ಟಿಲು ಏರಿದಾಗ ಜೀವ ಬಂದು ಕ.ಸಾ.ಪ ದಲಿತ ಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿತು. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರರ ಮಾತಿಗೆ ಬೆಲೆ ಕೊಡದ ಸಮ್ಮೇಳನಕ್ಕೆ ಭಾಗವಹಿಸ ಕೂಡದು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನವೊ? ರಾಜಕಾರಣದ ಸಮ್ಮೇಳನವೊ? ಎಂದು ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಈ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ದಲಿತರು, ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಚಾರವುಳ್ಳ ಬರಹಗಾರರೂ ಸೇರಿ ಬಂಡಾಯ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು.

1979ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಬಂಡಾಯ ವೇದಿಕೆಯನ್ನೇ ತನ್ನ ಮನೆಯೆಂದು ಬಗೆದರೂ ತನ್ನ ಸುತ್ತ ತಾನೂ ತಿರುಗುತ್ತ ಬಂಡಾಯದ ಸುತ್ತಲೂ ತಿರುಗುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ ಬರಿ ಹೋರಾಟದ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಕ್ರಮೇಣ ಕಳಚಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು.

ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯದ ವೇದಿಕೆ ಐದು ಸಮ್ಮೇಳನಗಳನ್ನು ತುಂಬು ಯಶಸ್ವಿ ಯಿಂದ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿತು. ಗೋಕಾಕ್ ವರದಿಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯದವರಲ್ಲಿ ವೈಮನಸ್ಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ತನ್ನ ಚೇತನವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಈ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ದಲಿತರು ಬಂಡಾಯದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾಲ ಮೇಲೆ ತಾವು ನಿಲ್ಲಲು ಹವಣಿಸಿದರು. 1983 ಡಿಸೆಂಬರ್ ಹತ್ತು ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದನೇ ದಿನದಂದು ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದರು.[49] ದಲಿತ ಲೇಖಕರ ಬಳಗ (ದ.ಲೇ.ಕ.ಬ) ದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಲು ಐದು ಜನ ಸಂಚಾಲಕರ ಸಮಿತಿ ರಚಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಇಂದೂಧರಹೊನ್ನಾಪುರ, ವಿ. ಮುನಿವೆಂಕಟಪ್ಪ, ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ, ಬೋಳ ಬಂಡಪ್ಪ, ಡಾ. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಇದ್ದರು.

ದ. ಲೇ. ಕ. ಬ. ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು ಹೀಗಿದ್ದವು—

---

49. ಸಮ್ಮೇಳನದ ವರದಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ

ಎನ್. ಎಸ್. ಶಂಕರ : ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕೊಂಡಿ—ದಲಿತ ಲೇಖಕ ಸಮ್ಮೇಳನ—3 ಪಂಚಮ—ಜನವರಿ 1984

1. ಭಾರತೀಯ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತಂತೆ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣ ಏರ್ಪಡಿಸುವುದು
2. ದಲಿತ ಲೇಖಕರ ಕಲಾವಿದರ ರಾಜ್ಯಮಟ್ಟದ ಶಿಬಿರಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವದು
3. ಕವಿ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವದು
4. ದಲಿತ ಲೇಖಕರ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಈ ದಲೇಕಬ ಮತ್ತೆ ಜಿಲ್ಲಾ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತಾಲ್ಲೂಕು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿರಳವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪಿತವಾದ ಈ ವೇದಿಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೂ ದಲಿತ ಸಂಘ ಸಮಿತಿಯ ನೆರಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವದು ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಿಗಿಂತ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯ ವತಿಯಿಂದ ಡಾ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ದಿನಾಚರಣೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾಗೃತಿ ದಿನಗಳು ಅಥವಾ ದಲಿತ ಸಮಾವೇಶಗಳು ನಡೆದಿದ್ದು, ಶಿಬಿರಗಳು ನಡೆದಿರುವದೇ ಅಧಿಕ.

ಇದಲ್ಲದೆ ದಲಿತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಒಕ್ಕೂಟವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. 1983 ಫೆಬ್ರವರಿಯ 13 ಮತ್ತು 14ರಂದು ಕೋಲಾರದಲ್ಲಿ ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ಅತೀವ ಯಶಸ್ವಿಯಿಂದ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿತು. ದಲೇಕಬ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಗೆ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಸಂಬಂಧ. ಇವು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಅಧಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯು ಹೋರಾಟಗಾರರು ಬರಹಗಾರರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಬಿರುಕುಗಳ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ ಸಂಘಟನೆ ಒಡೆಯುವದರಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರರು ಒಡೆದು ಹಂಚಿಹೋದರು. ಅವರಲ್ಲಿಯ

50. ಬಂಡಾಯ ಸಂಘಟನೆಯ ಬೇರು ಸಡಿಲಿಕೆಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾದ ಕಾರಣಗಳೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಂಘಟನೆ ಬಿರುಕು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :
ಅ) ಯಲಗುಡಿಗೆ ಮಂಜಯ್ಯ : ದಲಿತ ಸಂಘಟನೆ ಕರಗುತ್ತಿದೆಯ ? : ಮುಂಗಾರು 14.9-86
ಬ) ಮೋಹನಾಂಗಯ್ಯ ಸ್ವಾಮಿ : ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯ ದಾರಿ : ಮುಂಗಾರು 20-11-86
ಕ) ಗಂಗಾರಾಮ ಚಂಡಾಳ : ದ. ಸಂ. ಸ. ಎತ್ತ ಸಾಗಿದೆ 1—2 ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆಂದು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿದ ಲೇಖನ

ಒಂದು ತಂಡವೇ (ವೆಂಕಟಸ್ವಾಮಿ ಗೋಪಿನಾಥ. ಮಹೇಶ ಮೂಳಳ್ಳೂರು ನಾಗ ರಾಜ ಮುಂ) 1986 ಡಿಸೆಂಬರ 21ರಂದು ರಾಜ್ಯ ಮಟ್ಟದ ಪ್ರಥಮ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಾವೇಶವನ್ನು ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿತು.

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಎಲ್ಲಾ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣು ತೆರೆಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾದರೂ, ದಲಿತರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇನ್ನೂ ಎಚ್ಚರಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ದಲಿತ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಮಧ್ಯ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಅಂತರ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.[51] ಎಂಬ ಆರೋಪ ಗಳು ಇವೆ.

'ಕಾರಂಚೇಡು' ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದ ಪ್ರಕರಣದ[52] ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 1987 ಅಕ್ಟೋಬರ 8,9 ಮತ್ತು 10 ಹೀಗೆ ಮೂರು ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಚಿಂತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಹಾಗೂ ಅದ್ದೂರಿತನದಿಂದ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ದಲಿತ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಸಭೆ ಹೈದ್ರಾಬಾದಿನಲ್ಲಿ ನೆರವೇರಿತು. ಆಗ ಕರ್ನಾಟಕದಿಂದಲೇ ಸಾವಿರಗಟ್ಟಲೆ ದಲಿತರು ಹೋಗಿದ್ದು, ಆ ಕುರಿತು ವರದಿಗಳು ಇವೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮರಳಿ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಉತ್ಸಾಹದ ಚಿಲುಮೆ ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಾರರಲ್ಲಿ ಹರಿದದ್ದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದೇ ವರ್ಷ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಜಯಂತಿಗೆ ಸೇರಿದ ದಲಿತರ ಸಂಖ್ಯೆ 40,000, ಇದರಿಂದ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಅದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ[53] ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಆದರ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ದಕ್ಕದೆ ಹೋದದ್ದು ಒಡೆದು ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಘಟನೆಯ ಬಿರುಕುಗಳು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿವೆ ಎನ್ನದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ. ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹರಿದುಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಧಾರೆ ಬಿರುಕಿನ ನಂತರ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆ ಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಸಿಗದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈಗಾಗಲೆ ಪಳಗಿದ ಕೈಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವುದಿದೆ. ಸಂಘಟನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಎರಡೂ ಸಂಘಟನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳೂ ಹೊರಬಂದಿವೆ. ಇದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಹೊಸದಿಕ್ಕು ಎಂಬಪತ್ರಿಕೆ ಪರಿಚಯವಾಗಿದ್ದು, ಪಂಚಮ ಪತ್ರಿಕೆ ಮತ್ತೆ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವದು ಆಶಾದಾಯಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

---

51. ಮೋಹನನಾಂಗಯ್ಯ ಸ್ವಾಮಿ : ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ—ಸಂಘಟನೆಯ ದಾರಿ ಎತ್ತ ಮುಂಗಾರು 20-11-86
52. ಸಂ : ಬಿ. ಕೆ, ಮಹೇಶ : ಕಾರಂಚೇಡು ಕೊಲೆಗಳು 1—35
53. ಮೋಹನನಾಂಗಯ್ಯ ಸ್ವಾಮಿ : ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯ ದಾರಿ ಎತ್ತ ಮುಂಗಾರು : 20-11-86

ಒಂದು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಘಟನೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದಾಗಲೂ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಬೇರೆಯಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಹೋರಾಟದ ಅನುವಾಗುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನಿಸಿದರೂ ಅದು ಮೊದಲಿನ ಉತ್ಸಾಹ ತರುವಂತಹದಲ್ಲ. ಹೋರಾಟಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜೀವಂತಿಕೆಯು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊರತರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದಲಿತ ಸಂಘಟನೆಯೂ ತ್ವರಿತವಾಗಿ ಒಂದಾಗಿ ಒಂದೇ ಬರಹಗಾರರ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಬರುವುದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸ್ವಂತ ನಾಟಕಗಳು

ಕ. ವೆಂ. ರಾಜಗೋಪಾಲ

ಸುಮಾರು 1920ರ ವೇಳೆಗೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕನ್ನಡದ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಮತ್ತು ಧೀಮಂತ ಬರಹಗಾರರಿದ್ದರೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಕೃತಿಗಳೇ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ. ಇವರ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಈ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದ ಲೌಕಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದೂ ಧೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿದುದೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಗೋಲ್ಡ್‌ಸ್ಮಿತ್ ಮೊದಲಾಗಿ ಅನೇಕ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಒಡಮೂಡಿದುದು ಎನ್ನಬಹುದು. ಆಗತಾನೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಇವರ ಸಮಕಾಲಿಕರಿಗೂ ರೋಮಾಂಚನಕಾರಿಯಿದ್ದಿರುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಲು ಅಥವಾ ನೆನೆಯಲು ಕಾರಣಗಳಿವೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು (ಬಲವತ್ತರವಾದುದು) ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯೀಕರಿಸುವ ಅನುಯೋಗ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ (1912–14) ಇವರಿಗೆ ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಅರಿವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪಂಜೆಯವರ ಕಾಣಿಕೆಯೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ 1920ರ ವೇಳೆಗೆ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಾರರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಉದ್ದಿಶ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಎರಕದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ತಿಳಿವು ಇವರದಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಂದರೆ ಗದ್ಯದ ಒಂದು ಸರಳ ಸುಂದರ ಆವೇಶರಹಿತ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಶೈಲಿಯೂ ಇವರ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು.

*ಇಂಥ ಹತೋಟಿಯ ಬಲದಿಂದ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಸಣ್ಣಕತೆಗಳಲ್ಲದೆ ಅಂತಹ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಮೀರುವ ಅಥವಾ ಸಗ್ಗದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಟೀಕೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ

---

*ಈ ದೃಶ್ಯಪ್ರಬಂಧವು ಈಗ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ (1919) ಅಮೆಚೂರು ನಾಟಕ ಮಂಡಲಿಯು ಒಂದು ಸ್ಪರ್ಧೆಗಾಗಿ ರಚಿತವಾಯಿತು (ಇದಕ್ಕೆ ಆ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮತಿ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ, ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಕೃತ ಅದರೂ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಾಗಿ ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದರೆ ಬಹುಮತಿ ದೊರೆಯಿತು ಎಂದೆನೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಗ್ರಹಿಸಿಯಾರೆಂಬಶಂಕೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.) ಇತ್ಯಾದಿ......1929.

ಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದುದರ ಫಲವಾಗಿ 'ನಾಟಕ' ಪ್ರಕಾರವು ಬಳಕೆಯಾಯಿತು ಎನ್ನಬಹುದು. ಆವೇಳೆಗೆ ADA ಕರೆದಿದ್ದ ಒಂದು ನಾಟಕ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ಮಾಸ್ತಿ ಮೊದಲು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಕೃತಿ ಅವರ 'ತಾಳೀಕೋಟೆ'ಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಲಾಸಂ 'ಟೊಳ್ಳುಗಟ್ಟಿ' ವಿಜಯಶಾಲಿಯಾಯಿತಾದರೂ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ! ತಾಳೀಕೋಟೆಯು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಯಿತು. (ತಾಳೀಕೋಟೆ–ಯ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿ)

ಶಿವ ಛತ್ರಪತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಇವರು 1923ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಕೈಬಿಟ್ಟು 1932ರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಕಾಲೇಜಿನ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ (ಇರಬಹುದು—ಅದರೆ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕಾಗಿ ಬರೆದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ)ವು ಇದನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸಿದಂತೆ ಮಾಹಿತಿಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಗದ್ಯ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದು ಎಂದು ಅವರ ಮೊದಲ ಅನಿಸಿಕೆಯಾದರೂ 1922ರ ವೇಳೆಗೆ ಅವರು ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತಗದ್ಯ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರ "ಶಾನ್ತಾ" ಸಾವಿತ್ರಿ" ಮತ್ತು "ಉಷಾ" ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅವರೇ "ದೃಶ್ಯ"ಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರವು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ನಾಟಕ ರಚನೆಯ ಮೊದಲ ಹಂತವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮುಂದೆ ಕ್ರಮವಾಗಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ಎರಡೂ ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ರಚನೆಗಳಾಗಿ Blank verse ಪ್ರಯೋಗವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಯಶೋಧರಾ' ಒಂದು ಯಶಸ್ವೀ ಕೃತಿಯು ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ನಾಟಕ ರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಲು ಮತ್ತೊಂದು ಬಲವಾದ ಕಾರಣವಿರುವಂತಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾನು ಮೊದಲು "ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆ"ಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಗದ್ಯವು ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಗೆ ನಾಟಕವಾಗಿ ಸೋತಂತೆ ತೋರಿದಾಗ ಗದ್ಯ-ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಣಕ್ಕೆ ಅವರು ಡಿವಿಜಿಯವರ ಕಡೆ ತಿರುಗಿರಲೂಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ "ಶಾನ್ತಾ" ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಡಿವಿಜಿಯವರಾಗಲೇ ತಮ್ಮ 'ತಿಲೋತ್ತಮೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂದ-ವೃತ್ತ ಪದ್ಯಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ನಾಟಕ ಕೂಡ ಒಂದು ಏಕಾಂತದಂತೆ ಇರುವ ಸಣ್ಣ ನಾಟಕವೇ ಆಗಿದೆ ಇದರಿಂದ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಪೌರಾಣಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಶೈಲಿಯೊಂದು ಗೋಚರವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನೇ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಪರಿಣತೆಯು 'ಕಾಕನಕೋಟೆ'ಯಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ.

ಹಿಂದಿನ ಪುಟದಿಂದ ಮುಂದುವರಿದುದು

ಆದೇ: ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಶ್ರಮವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ವಹಿಸುವುರಾದರೆ ಅಂಥವರು ಇದು ರಚಿತವಾದುದು ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೇ (ಅಂದರೆ 1919) ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಹೀಗೆ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಸಂಮಿಶ್ರಿತ ಶೈಲಿಯಿಂದ ದೃಶ್ಯ-ರೂಪಕಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವುಂಟಾದುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿರಲಾರದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ನಾಟಕ'ವು'ಕಾವ್ಯ' ವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಮೊದಲು 'ಸಾಹಿತ್ಯಕ' ವೆಂದೇ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗವೆನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಎರಡನೆಯದು, ಅಲ್ಲದೆ ನಾಟಕಕಾರನ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಕನು ಕಡೆಗಣಿಸುವುದಾಗಲಿ ಆತನ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಿಶ್ಯವನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದಾಗಲಿ ಆದರೆ ಅದರ ತಪ್ಪಿನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ನಟವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬೀಳುತ್ತಿತ್ತು.

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ನಾಟಕ ರಚನಗೆ 1. ಗದ್ಯ 2. ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಮತ್ತು 3. ಸರಳರಗಳೆ ಎಂಬ ಮೂರು ರಾಚನಿಕ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅವರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹದಿಮೂರು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎರಡೆರಡು ವಿಭಿನ್ನ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯು ಮಾಧ್ಯಮವಾದರೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯಿರಲೇಬೇಕು, ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯಿಂದ ಒಡಮಾಡಿದ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಮಾತೆಲ್ಲವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸೈಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಇದರಿಂದ ಏಕಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಸಂಪರ್ಕವೂ ಬಿಡುಗಡೆಯೂ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯಾವುದೇ ಹಾಸ್ಯ ಸಂದರ್ಭವು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಒಂದು 'ಜೋಕ್' ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಜೋಕ್‌ಗೋಸ್ಕರ ಅದು ಸೇರಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು, ಆದರೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಕಚಗುಳಿಯಿಟ್ಟಂತೆ ನಗುತ್ತಾರೆ; ಗೆಲುವಾಗುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ತಾವೇ ಪಾತ್ರಧಾರಿ ಗಳಾಗುವ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಬುದ್ಧಿವಂತರಿರಲಾರರು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಟಕದ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ Social reality ಯು ಕಾರಣವಾಗಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉದ್ರೇಕವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಬೀದಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು

ಕಾಕನಕೋಟೆ ಯ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮೊದಲು ಸಾಧಿಸಿದವರು ರವಿಕಲಾವಿದರು. ದಿ|| ಕೆ. ವಿ. ಅಯ್ಯರವರ ವ್ಯಾಯಾಮ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಯೋಗ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಜರುಗಿದ್ದು ನಂತರ ಸಿಂಹರ ಪ್ರಯೋಗವಾಯಿತಷ್ಟೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗ ವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದರು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಸಿಂಹರಿಗೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಟ್ಟುದು ಒಮ್ಮೆ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಟ್ಟುದುಂಟು, ಇವೆರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಬರೆದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ರವಿಕಲಾವಿದರಿಂದ ಕಟುವಾದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಕೂಡ ಬಂದುದುಂಟು. ಇದರ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ —ಕಿ. ವೆಂ. ರಾಜಗೋಪಾಲ.

ಆದರೆ ರಂಗ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು **Psychic** ಅಂತರವು ನಾಟಕವನ್ನೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರ ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ.

ಈಗ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮೊದಲ ಹಂತದ ನಾಲ್ಕು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲಿಗೆ ತಾಳೀಕೋಟೆ-ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ, ಆದರ್ಶ ಪ್ರಣಯದ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕ ಬಲೆಯಂತಹ ಹಂದರವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯದ ಮತ್ತೊಂದು ಹರಹಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ರಾಜಕೀಯವಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಪ್ರಣಯವೇ ನಿರ್ಮಿಸಬಲ್ಲ Villon ಪಾತ್ರವು ಹೂಡುವ ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ದುರಂತ ಕ್ರಿಯೆಯು ಒಡಮೂಡುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿ ನಾಯಕನು ಆದರ್ಶ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ವಿಷ ಬೆರಸಿದಂತೆ ರಾಜಕೀಯವು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರೇಮದ ಆದರ್ಶವಲಯವು ಒಂದು ನಿಲುವಾದೀತೇಹೊರತು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ದುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆದರ್ಶವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತಿಯಾದ ಆಳತೆಯೇ ಹೊರತು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದುದಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪದಿರಬಹುದು. ನಾಟಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶದ ವಿಮುಖತೆಯೇ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರು 'ತಾಳೀಕೋಟೆ'ಯಲ್ಲಿ ರಾಮರಾಯನು ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊರಡಿಸಿದ ಒಂದು ಹುಕುಮನ್ನು ಬಳಸಿ ಪ್ರೇಮದ ದುರಂತವನ್ನು ಒಡಮೂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ತಿರುವು ಬಂದು ಜಾತಿ–ಮತ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಪುಟಕೊಟ್ಟಂತಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಹಾಗೂ ಭಯಂಕರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗನೇ ತಂದೆಯನ್ನು ತರಿದು ಹಾಕುವ ಅವಕಾಶ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ರಾಜಕೀಯ ದುರಂತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತೆ ನಾಯಕಿಯೂ ಆಕೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ದುರ್ಬಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ದುರಂತವನ್ನು ಮತೀಯ ಗಲಭೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ದುರಂತ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸವು ದೃಢವಾದುದಲ್ಲ; ದುರ್ಬಲವಾದುದು ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯವು ಇನ್ನೂ ಗಾಢವಾದುದಾಗಿರುವಂತಿದೆ. 1920ರ ವೇಳೆಗೆ ಇದರ ಶೋಧನೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದಿರಲಾರದು ಎಂದೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಅವಸರ ಪಟ್ಟರೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು.

ನಾಟಕ ರಚನೆ ಕೂಡ ಪ್ರೇಮದ ಪರಿಚಯ ಮತ್ತು ಅದರ, 'ಅಲಗು' ಹರಿತವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತೇ ಬಳಸಿದ ದೃಶ್ಯಗಳು 'ರುಸ್ತುಂ' ನಂತಹ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಅಮಾಯಕ ಯುವಕನನ್ನು 4 ವರ್ಷದಿಂದ 18ರ ವರೆಗೂ ರಾಮರಾಯನ

ಅಂತಹಪುರದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದು ಒಬ್ಬ ಸೇವಕನ ಸ್ವಾಮಿ ಭಕ್ತಿಗೂ ಮಿಗಿಲಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಗೆ ತಂದು ನಂತರ ಮತೀಯ ವಿಷದಿಂದ ತಿರುಗಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೂ ಸಂಶಯವಿದ್ದಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಹಂತದ ಹರಹಿನಂತೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಮೈತ್ರಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.ಯಾವುದೇ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಪದರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷವು ಕಂಡುಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮತೀಯ ದ್ವೇಷಕೂಡ ಹೀಗೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯದ ಹದಕೊಡುತ್ತಾರೆಯಷ್ಟೆ.

ಈ ನಾಟಕವು ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪದರದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ದ್ವೇಷವನ್ನು ದುರಂತದ ಹಾಸಿಗೆಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದರೂ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲರ್ಧಭಾಗವು ದುರ್ಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ರುಸ್ತುಂನಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಜಾಗೃತಿಯುಂಟಾಗುವ ನಂತರವೇ ಬೆಳೆಯಬಹುದಾದ ದುರಂತವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿನದು ಕೇವಲ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರೂ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಒಂದು 'ದೃಶ್ಯ' ವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ನಾಟಕ ವಸ್ತುವನ್ನುಳ್ಳ ಕೃತಿಗೆ ಏಳು ಅಂಕಗಳಿವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನು ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಾಮರಾಜನು ಹೊರಡಿಸಿದ ಒಂದು ಹುಕುಂ ಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮವೇ ಮುಖ್ಯವೂ ನಾಟಕಾಂಶವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾಟಕಕಾರರು ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿರುವ ಚಿಂತನ ಸಾಲದು—ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ತಾಳೀಕೋಟೆ ನಾಟಕದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗುರತಿಸಿದ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಶಾನ್ತಾ, ಸಾವಿತ್ರಿ ಮತ್ತು ಉಷಾ-ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವು ಮೂರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾಟಕದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಸಾಧನೆಗಳು ಎನ್ನಬಹುದು. ರಂಗಪ್ರಯೋಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ದೃಶ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ತಾಳೀಕೋಟೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆನ್ನಬಹುದು. ಇವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಓದುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ನೋಡುವುದಕ್ಕೇ ರಚಿತವಾಗಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪಾತ್ರ ಪೋಷಣೆಗಾಗಿ 'ಪದ್ಯ--ಪದ'ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುತ್ತಾರೆ ಈಗ ಇವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಾಟಕಕಾರನು 'ರಸ'ವನ್ನು essence ಎಂದೆ ಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬರಿಯ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗಲಾರದು. (ಇಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳ ಗತಿಯನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳ ರಚನೆಯು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಒಡಮೂಡಿದುದಲ್ಲ. ಬದಲು ಅವರದೇ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದು ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರಬಹುದಾಗಿದೆ).

‘ಶಾನ್ತಾ’ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಋಷ್ಯಶೃಂಗನದು ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಲೋಕವಾದರೆ ಚಂಚಲ ಕುಮಾರಿಯದು ಆಗಂತುಕ ಲೋಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಚಂಚಲೆಯು ಗಂಡುವೇಷ ಧರಿಸಿ ಋಷ್ಯಶೃಂಗನ ಮನವೊಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಮೂರನೆಯ ಒಂದು ಹಂತಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಯ್ಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ Make belief ಒಳಗಿನ Make beliefಗೆ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ Twelfth Nightನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಬ್ಬರು ಅವಳಿ ಜವಳಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಗುರುತಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೆನೆಯಬಹುದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸುವ ‘ರಮ್ಯತೆ’ ಸೊಗಸಾದುದು. ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣ ಗಂಡು ಚಂಚಲೆಯ ಪಾತ್ರವು ರೋಮಾಂಚಕಾರಿಯೂ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು. (ಇಂತಹ ಅವಕಾಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ‘ಪ್ರಮೀಳೆಯ ದರ್ಬಾರ್’ ನಂತಹ ನಾಟಕವು ಹುಟ್ಟಿರಲು ಸಾಧ್ಯ). ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅನುಭವ ಕೂಡ ಆನಂದದಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ರಾಗ ಜಂಜೂಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ ಒಂದು ಪದವನ್ನೂ ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದಿನ ನಟರು ಮಧುರವಾದ ಕಂಠದಿಂದ ಹಾಡುವುದನ್ನೂ ವಯ್ಯಾರದಿಂದ ಸುಂದರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದನ್ನೂ ಕಲಿತಿರಲೇಬೇಕಿತ್ತು. (ನಮ್ಮ ಅಂದಿನ-ಸುಮಾರು 1930ರ ಕಾಲದ ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲೂ ನಟರು-ನಟಿಯರೂ ಹಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪಡೆದಿರಲೇಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸಂಗೀತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ Play back ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಗೆ ಬೆಲೆಯಿರಲಿಲ್ಲ). ಅಂತಹ ನಟ ವರ್ಗವನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇದನ್ನು ರಚಿಸಿದಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪುರಾಣದ ಸ್ಥಳಾಂತರ ಮುಂತಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ನಾಟಕದ ಅನುಭವಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿದಂತಿದೆ.

ಮುಂದಿನ ವರ್ಷ (1923)ದಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಿ (ಒಂದು ಸಣ್ಣ ದೃಶ್ಯ) ಈ ‘ದೃಶ್ಯ’ದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ‘ನಾರದ’ರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ತಂದು ಸಂದರ್ಭದ ‘ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು’ ಕೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ–ಎನ್ನಬಹುದು. ಮೊದಲಿಗೆ ಸೂತ್ರಧಾರರಾಗಿ ಬಂದು. 2ಸತ್ಯವಾನ-ಸಾವಿತ್ರಿಯರು ವನದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅವರ ಭಯನಿವಾರಣೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವಾನನು ಪುಷ್ಪಚಯನಕ್ಕೆಂದು ಒಬ್ಬನೆ ಹೊರಡಲು ನೆರವಾಗಿ ನಿಂತು, 3ಮತ್ತೆ ಸತ್ಯವಾನನು ತನ್ನ ಕೊನೆಯುಸಿರೆಳೆಯಲು ಸಾವಿತ್ರಿಯಿದ್ದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಲೆ ಮರೆಯಾದವರು ಸಾವಿತ್ರಿಯು ಯಮಧರ್ಮನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದಾಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ದೇವರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ದ್ಯುಮತ್ಸೇನನೂ ಅವನ ಪತ್ನಿಯೂ ಬಂದು ಸತ್ಯವಾನನ ಕಳೇಬರವನ್ನು ಕಂಡು ಮರುಗುವಾಗ-ನಡೆದುದನ್ನು ತಿಳಿಯ ಹೇಳಿ ಸಾವಿತ್ರಿಯು ಮತ್ತೆ ಯಮನ ಹಿಂದೆ ನಡೆದಾಗ (ರಂಗದ ಮೇಲೆ)–ಅಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದು ಕಳೇಬರದ ಕಾವಲಂತೆ ನಿಂತವರು ಮತ್ತೆ ಸಾವಿತ್ರಿಯು ಗೆದ್ದು ಬಂದಾಗಲೂ ‘ದೇವನ ತ್ರೈಮೂರ್ತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು’ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಕೊನೆಗೆ

ಮಂಗಳವನ್ನೂ ನಾರದರೇ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಂದು ಅನಿಯಂತ್ರಿಕೆಯನ್ನೂ (Continuity) ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪರದೆಯ ಹಿಂದಿನ-ಮುಂದಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಜಾಗೃತವಾಗಿ ಇರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದಂತಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನಾಟಕ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಒಂದು ಮಾತು 'ಹಠದ ಹುಡುಗಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಾರದರ ಕಡೆಯಿಂದಲ್ಲದೆ ಆಕೆಯೇ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ 'ನಾನು ಹಠವಾದಿ ಅದನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕು' ಎನ್ನಿಸಿದವರು ಕೊನೆಗೆ ಅಶ್ವಪತಿಯ ಬಾಯಲ್ಲೂ ಆಡಿಸುವ 'ಔಚಿತ್ಯ'ವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಇಡೀ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ-ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಹರಿಯುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ನಾಟಕದ ಅನುಭವವನ್ನು ಈ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಹಿಡಿದಿರಿಸಿದ್ದಾರೆ' ಎನ್ನಿಸದೆ ಇರಲಾರದು. ಅಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ರಾಗಬದ್ಧ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಸಮಯೋಚಿತವಾಗಿ ಬಳಸಿದಂತಿದೆ. (ಇದರ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ನೋಡದೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ). ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ 'ದೃಶ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ನಾರದನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಬರಿಯ ಸೂತ್ರಧಾರನನ್ನಾಗಿಸದೆ ಮಾನವನು ಸಾವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾದರೆ ದೈವಕೃಪೆ ಬೇಕೆನ್ನುವಂತೆ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ತಂದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದರಿಂದ 'ಸಾವಿತ್ರಿ'ಗೆ ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕ ನಿಲುವು ಕೂಡ ದೊರಕಿ ಸತ್ಯವಾನ-ಸಾವಿತ್ರಿಯರ ಘಟನೆಯು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವೆನ್ನುವಂತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಯು ಕೆಲವು ಸಣ್ಣ ದೃಶ್ಯಗಳ ಜೋಡಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವಂತೆ ನಾರದನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಇಷ್ಟೊಂದು ಜಾಣತನದಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವ 'ಸಾವಿತ್ರಿ' 'ದೃಶ್ಯ'ವು ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಮಾತಿನ' ಮೇಲೆ (ಪದ ಕೂಡ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ) ಮೊದಲಾಗಿ ಕೊನೆ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಇದನ್ನು ರೇಡಿಯೋ ನಾಟಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. (ಸುಮಾರು 1952–53ರಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಡದ ಆಕಾಶವಾಣಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಾರವಾದ ನೆನಪು !)

ಈ ಹಂತದ ಕೊನೆಯ ನಾಟಕವಾಗಿ 'ಉಷಾ' ಕೂಡ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಉಷಾ ಪರಿಣಯವು ಮುಖ್ಯವಾದರೂ ಅದು 'ಶ್ರೀ ಹರಿಯ ಕೃಪೆ'ಯೆನ್ನುವಂತೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಹರಿಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾವಗೀತೆಗಳ ಕೈ ಮೇಲಾಗಿರುವುದೇ ಈ ಪ್ರಯೋಗದ ಮುಖ್ಯಾಂಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರ ನಾಟಕೀಯ ಸತ್ವ ಕೂಡ ಮರೆಯಾಗಿದೆ.

x x x x x

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂದಿನ ಪಂಡಿತರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸದೇ ಇರಲಾರರು. ಡಾ। ಎಂ. ಆರ್. ಶ್ರೀಯವರೂ, ತಳುಕಿನ ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರೂ ಬರೆದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಗಮನಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಾಟಕಗಳು–೧. ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ಅಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಟಿ. ಎಸ್. ವಿ.ಯವರು ಕೋಟ್ ಮಾಡಿದ ಸತ್ಯವಾನ–ಸಾವಿತ್ರಿಯರ ಸಂಭಾಷಣೆ ಕೂಡ ಸೇರುತ್ತದೆ—ಇದನ್ನು "ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಭಾಷಣೆಯಿಂದ ನಾಟಕವನ್ನು ರಸವತ್ತಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ಕವಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ-ಸಾವಿತ್ರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆ– ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕದಿಂದ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಎಂ.ಆರ್.ಶ್ರೀಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ 'ಉಷಾ' ರಚನೆಯನ್ನು ತೊಡಗಿರುವರೆಂಬುದಕ್ಕೆ "ಸುಂದರ ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಅಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಡಿದರೆ ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಕಂದಗಳೂ, ವೃತ್ತಗಳೂ, ಬಡಕಲು ಬಡಕಲಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಹಾಡುಗಳು ಮಾತ್ರ ಅತಿ ರಮ್ಯವಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೂರೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಎಂತಹ ಚೇತನ ಶಕ್ತಿ!............... ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿರುವ ರಸವು ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಮೈಮರೆಯಿಸುವುದು. –ಶಾಸ್ತ್ರಿ– ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ. ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ.

ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕಂದ ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಭಾವಗೀತೆಗಳಿಗೆ (Contextual songs) ತಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಇವರ ತಿರುಪಾಣಿ, ಕಾಕನ ಕೋಟೆ ಮುಂತಾದ ನಾಟಕಗಳು ರೂಪ ತಾಳುತ್ತವೆ. ತಾಳೀಕೋಟೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಜುಳಾ ಮತ್ತು ಶಿವಛತ್ರಪತಿ ನಾಟಕಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.

ಮಂಜುಳಾ ಮತ್ತು ಯಶೋಧರಾ-ಇವಕ್ಕೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾದ ಬೇರೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ. ಯಶೋಧರಾ–ಸರಳರಗಳೆಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ 'ಮಾಸತಿ' ಮತ್ತು 'ಭಟ್ಟರ ಮಗಳು' ರಚನೆಗೂ ಎಡೆಗೊಡುತ್ತದೆ-ಎನ್ನಬಹುದು. (ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇದರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.)

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಎರಡನೆಯ ಹಂತದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಹದವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾಲವನ್ನು ಸುಮಾರು 1930ರಿಂದ 1940ರವರೆಗೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಗದ್ಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲದೆ ಸರಳರಗಳೆಯೂ ಪರಿಪಕ್ವಗೊಂಡು ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಪಾತ್ರಕ್ಕಾಗಲಿ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ 'ಸಾವಿತ್ರಿ'ಯ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ನಾಟಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಧೈರ್ಯ ಬೆಳೆದಿರುವಂತಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ 'ಲೋಕ'ಗಳ ಅಥವಾ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಲ್ಲಿ ನಾಟಕರಚನೆಯ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಅವರು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆನ್ನಬಹುದು. ಆದರೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ದುಷ್ಟ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕಾಭಿರಾಮದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಕಿವಿಗೊಡುವಂತೆಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ದೈವ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಇವರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಮೀರುವುದಿಲ್ಲ. ತಿರುಪಾಣಿ, ಪುರಂದರದಾಸ ಮತ್ತು ಕನಕಣ್ಣ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ದುರ್ಬಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಾಸತಿ ಮತ್ತು ಭಟ್ಟರಮಗಳು ಇವೆರಡರಲ್ಲೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಧೋರಣೆಯು ಖಚಿತವೂ ಗಟ್ಟಿಯೂ ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕಂತಹುದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಶೋಧರಾ ಮತ್ತು ಕಾಕನಕೋಟೆ ಇವೆರಡು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅಥವ ಅನುಭವವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಇದನ್ನೇ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯನ್ನು ದಾಟಿದ ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಪಿರಿಯೆಡ್ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಸರಳರಗಳೆಯ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರೂ ಒಬ್ಬರು ಎಂದು ಒಮ್ಮೆ ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಊರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಭಾವ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇದನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ರಗಳೆಯ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಬಳಸಿದವರು ಎಂ. ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರು. 'ತಮ್ಮ ಕಿಂಗ್‌ಲಿಯರ್ ಅನುವಾದದ ಹೇಮಚಂದ್ರ ರಾಜವಿಲಾಸ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಈ ಛಾಯೆ (1899) ಕಂಡು ಬರುವುದರಿಂದ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಸರಳರಗಳೆಯನ್ನು ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಧೈರ್ಯವಾಗಿದ್ದೀತು. ಅದು ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸರಳಗತಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅವರದೇ ಆದ ಪರಿಪಕ್ವ ಗದ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳಲ್ಲೂ 'ಮಲಾರ'ದಂಥ ಸುನೀತಗಳಲ್ಲೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿ ರೂಪತಾಳಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಬಿ. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯನವರು ಕೂಡ 1932ರ ವೇಳೆಗೆ ತಮ್ಮ 'ಗೌತಮಬುದ್ಧ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಂಕ 2 ದೃಶ್ಯಗಳು 2-3ರಲ್ಲಿ ಸರಳರಗಳೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅದ್ವಿತೀಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಉಳಿದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಹುದು. ತಿರುಪಾಣಿ ಒಂದು ಮಾನವೀಯ ಧೋರಣೆಯ ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ತಿರುಪಾಣಿ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಯಶಸ್ಸು

ಉಳಿದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತಿರುಪಾಣಿಯನ್ನು ಅವನ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಉದಾತ್ತ ಧೋರಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಡೆದಂತೆ ಈ ನಾಟಕವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಮೇಲುವರ್ಗದ ತಾತ್ವಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾರವಾಗಿಯೇ ಕಂಡು ಬಂದು ರಚನೆಯು ಗುರಿಯನ್ನೂ ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಣಿಯು ರಂಗನಾಥನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯನಾದನೆಂಬ ಭಾವುಕ ಘಟನೆಯನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಒಂದು ದೃಶ್ಯವಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಯು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಯೌವನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬುದದು ಕೂಡ ಅನುಮಾನಾಸ್ಪದವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಬಹುಶ: ಸಿನಿಮಾ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲ ಘಟನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಓದಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಆವೇಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಇದು ಸರಿಯಾದೀತು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ತಿರುಪಾಣಿ' ತುಂಬ ದುರ್ಬಲ - ಅಥವಾ ಆಡಂಬರದ ಅಭಿನಯಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತರ ವಲಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇದು ಪ್ರಯೋಗ ಕೂಡ ಆಗಿದ್ದಿರಲಾರದು. ಯಶೋಧರಾ-ನಾಟಕವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರವೇ 'ತಿರುಪಾಣಿ' ರಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರು 'ಪವಾಡ'ಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

ಮುಂದೆ ಅಂದರೆ 1964ರಷ್ಟು ಈಚೆಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ರಚಿಸಿದ 'ಪುರಂದರದಾಸ' ನಾಟಕವು ಕೂಡ ಒಂದು ಮೂಗುತಿಯ ಪವಾಡವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇದರ ವಿಚಾರದ ಎಳೆಯೆನ್ನುವಂತೆ ಪವಾಡವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಬಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ 'ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೂಗುತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ' ಮಾಡಿದ್ದಾರಾದರೂ ಒಂದು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಪವಾಡವೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕೇವಲ ನಂಬಿಕೆ. ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಸೇರದಂಥ ವಿಷಯ. ಇಂತಹುದನ್ನು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಲಿ ಅಪನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪುರಂದರದಾಸರಾದ ಶೀನಪ್ಪನಿಗೆ ಈ ತರ್ಕ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಆ ಪಾತ್ರದ ದೌರ್ಬಲ್ಯವು ಹೊಳೆದಲ್ಲಿ ಆತನ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ದೈವಾರ್ಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಉಳಿಯಲಾರದು. ಅಂದರೆ ಈ ಪಾತ್ರವು ನಮ್ಮ ನಗೆಪಾಟಲಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಈ ಪವಾಡವು ತುಂಬ ಗಂಭೀರವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ದುರ್ಬಲವಾದುದು. ಮತ್ತು ನಾಟಕದ ಸೋಲು ಕೂಡ ಇದರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ತಿರುಪಾಣಿಯ ಐಕ್ಯದ ಗತಿಯೂ ಇಂಥದೇ.

ಇನ್ನು ಮಾಸತಿ ಮತ್ತು ಭಟ್ಟರಮಗಳು ಇವೆರಡೂ ವಿಚಾರವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಗಂಭೀರವಾದಂಥವು. ಮಾಸತಿಯಾಗುವುದರಲ್ಲಿರುವ ಗಟ್ಟಿತನದ ವಿಶ್ವಾಸವು ತರ್ಕ

ಬದ್ಧವಾಗಿ ಸರಿಯಲ್ಲವಾದರೂ ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಹಾಗೂ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ಮೆಚ್ಚಿಕೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ರಚನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಮಾತಿನ ಶೈಲಿ ತುಂಬ ಪರಿಣತವಾದುದು ಹಾಗೂ ಬಾಣದಂತೆ ನೇರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಬಂದೂಕಿನ ಗುಂಡಿನಂತೆ ನೇರ ಗುರಿಮುಟ್ಟುವಂಥದು. ರಚನೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಮಾತು ಒಂದು ಪದ ಕೂಡ ವ್ಯರ್ಥವಾಗದೇ ಹರಿತವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಕಡೆಗೆ ನಾಯಕಿಯದೂ ಕೂಡ ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದ ಗುರಿಯಾದ 'ಸತಿಯ ಚಿತ್ರಣ'ವು ಮಾತ್ರ ತೆರೆಯಮರೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ನಾಟಕ ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಓದಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಈ ರಚನಾತ್ಮಕ ದೌರ್ಬಲ್ಯವು ಗೋಚರವಾಗಲಾರದಷ್ಟೆ.

'ಮಾಸತಿ'ಯು ತಿರುಳಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಂಠೀಹಾರದ ಕತೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಸಾರದ ಗುಟ್ಟನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಸಂಸಾರದ 'ಅಧಿಕಾರ'ದಂತೆ ಅದು ಜೀವಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾಸತಿಯಾಗುವ ಸೊಸೆ ಮನೆಯ ನಿಜವಾದ ಯಜಮಾನಿಗೂ ತನ್ನ ಗಂಭೀರ, 'ಮಂಗಳಾಂತ'ವೆಂದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣೀಯಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಅಂಥ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ಹೆಮ್ಮೆ ಕೂಡ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಗಾರೆಗಟ್ಟಿನಂತೆ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಿ 'ಮಾಸ್ತಿ' ಎಂಬ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಶರಣಾಗುವುದನ್ನೂ ಕಡೆಗೆ ಅತ್ತೆಯಾಗಿದ್ದಾಕೆಯನ್ನೂ ಮೃದುಗೊಳಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯಾಗುವುದನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. This serious treatment is always a rarity of art form. ಆದರೂ ರಂಗಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಅತಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವಾಗಿ ಅಭಿನಯದ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಸೋಲಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಕಂಠೀಹಾರ ಕೂಡ ನಿರ್ಜೀವವಾಗಿ ಬಿಡುವಲ್ಲಿ climax ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದೊಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಶಬ್ದಚಿತ್ರವಾದುದು ಅಥವಾ ಒಂದು ಪ್ರಚಂಡ 'ಕಥೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಥಾನಕದ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಲೇ ಈ ಕೃತಿಯು ನಾಟಕವಾಗಿ ರಂಗದ ಮೇಲೆಯಷ್ಟೇ ಜೀವತಾಳಿ ಮೆರೆಯಲಾರದೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಾಟಕವೆಂದ ಮೇಲೆ ಅದು ಆಗಲೇಬೇಕಾದ ಒಂದು 'ಅವಸ್ಥೆ'ಯು ರಂಗಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಲಾತ್ಮಕ ನಾಟಕವು ರಂಗಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ಮಾಸತಿ'ಯು ತನ್ನ ಸಣ್ಣಕತೆಯ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಅಪೂರ್ವ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ

ಒಂದಾಗದೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬಹುಮುಖ್ಯದೃಶ್ಯವಾದ 'ಸಹಗಮನ'ವು ಈಗ ಬೇಕಾದರೆ ತೆರೆಯ ಮೇಲಿನ ದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಬಹುದಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ರೇಡಿಯೋ ನಾಟಕವಾಗಿ ಇದು ತುಂಬ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಬಹುದು. ಇದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ದೇಕಬ್ಬೆಯ ಶಾಸನದ ಸತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮಾನಗೊಳಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮನೋಧರ್ಮವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದುಡಿದಿರುವ ಕೃತಿ ಇದು.

ಬಹುಶಃ ಇದರ ಯಶಸ್ಸು ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು 'ಭಟ್ಟರಮಗಳು' ಎಂಬ ರೇಡಿಯೋ ನಾಟಕದ ರಚನೆಗೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಮಾಸತಿ'ಯ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿವೆ. ಆದರ ಸೋಲೂ ಇದರಲ್ಲಿದೆ—ಎನ್ನಬಹುದು.

ಆದರೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಇದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಇದೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಬ್ದ ಚಿತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. 'ಮಾಸತಿ'ಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭವೊಂದು ಇದರಲ್ಲಿದೆ. ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಎಟುಕದ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಹಿಂದು ಮುಂದಾಗುವ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ (ಇದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯ ದೃಢತೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು) ಇಲ್ಲಿಯ ಮಾರ್ಮಿಕವಾದ ತಾಯಿಯಾದವಳು ತನ್ನ ಕೂಸನ್ನು ಲೌಕಿಕವಾಗಿ disown ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಬರುವ ಹಂತವೊಂದು ಮೂಡಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈವರೆಗೂ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರಬಹುದಾದ ಸನ್ಯಾಸದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿನೋಡುವಂತೆ ಅದರ ಸತ್ವವನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಪುರಂದರದಾಸರ ಸನ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಮಾಸ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಏನೋ ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಅದರಿಂದಲೇ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರ ಮೂಲದ್ರವ್ಯ ಮಾತ್ರ ಆಳ್ವಾರ್ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂಥದೇ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

'ಭಟ್ಟರಮಗಳು' ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮದ ಐವತ್ತು ಪಾಲನ್ನು ತನ್ನ ಮೃದುವಾದ ಸರಳ ರಗಳೆಯ ಶೈಲಿಯಿಂದಲೇ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉಳಿದದ್ದು ವಸ್ತುವಿನ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ Classical ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೂ ಇದು ರಂಗನಾಟಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ನಾಯಕಿಯು ತಾಯಿಯಾಗುವ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ತೆರೆಯ ಮರೆಗೆ ಹೋಗುವುದಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಎರಡನೆಯ ಅನುಭವವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇದನ್ನು

ರೇಡಿಯೋ ನಾಟಕವಾಗಿಯೇ ರಚಿಸಿರುವುದೂ ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಹೇಗಾದರೂ ಇದೊಂದು ಅಪೂರ್ವ ಕಲಾಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಅತಿಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. (ರಂಗ ನಾಟಕ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಕಥನದ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ) ಇದರ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಮನ್ಸೂರ್ ಮತ್ತು ಅತ್ತುಳಾಯ್ ಈ ಎರಡೂ ಪಾತ್ರಗಳ ದಾಂಪತ್ಯದ ಸಂಬಂಧವಾದರೂ ಅದು ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ನಡುಗಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ Eliot T. S. ನ A work of art is neither moral nor immoral But amoral ಎಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನನಗೆ ಇದರಲ್ಲಿರುವ 'ಸನ್ಯಾಸ'ದ ಬೆಲೆಕಟ್ಟುವ ಸಂದರ್ಭವು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದುದು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ Classical and modern ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ದಾಂಪತ್ಯ ಹಾಗೂ ಜೀವಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ನಿಲುವು ಗೆಲ್ಲುವುದು. ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಲಾತ್ಮಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರೂಪಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ತುಂಬ ಮೆಚ್ಚಿಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

o o o o

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಗದ್ಯ ನಾಟಕಗಳು ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ರಚಿತವಾದುವು ಎಂಬುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ತಾಳೀಕೋಟೆಯ ನಂತರ ಮಂಜುಳಾ (1930) ಮತು ಶಿವ ಛತ್ರಪತಿ (1932) ಇವೆರಡೂ ಗಮನಸೆಳೆಯುಬಹುದು. ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಂಜುಳಾ, ಒಂದು ಪ್ರಹಸನವಾಗಿ ಕಂಡಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಹಸನದ ಹಗುರತನವಾಗಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದೆ. 1926ರ ವೇಳೆಗೆ ಎ. ಎನ್. ಮೂರ್ತಿರಾಯರ 'ಆಷಾಢಭೂತಿ' ರಚಿತವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದು ಅಂತಹ ರೀತಿಯ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ರಚಿಸಲು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಯತ್ನಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಮಂಜುಳಾ' ಒಂದು ಬಗೆಯ 'ಮೊಂಡು' ಕೃತಿಯಾಗಿ ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಯೋಗವಾದುದೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಬಹುದು. ಇದರ ಸೋಲಿನಿಂದಲೇ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಮತ್ತೊಂದು ಇಂತಹ ಪ್ರಹಸನದ ರಚನೆಗೆ ಕೈ ಹಚ್ಚುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಶಿವ ಛತ್ರಪತಿ (1932) ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕೃತಿ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪವಾಡದ ಕಲ್ಪನೆ ಸುಳಿಯದೇ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ರೋಷನಾರಳಲ್ಲಿ ಶಿವಾಜಿಯು ಭವಾನಿಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಂದರ್ಭವು ಸುಂದರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಚತುರನೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ಶಿವಾಜಿಯು ಇಂಥ ಒಂದು ಭ್ರಾಮಕದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಭವಾನಿಯು ರಕ್ಷಿಸಿದಳು ಎಂದು ಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ? ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಶಿವಾಜಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೇ ತವಕಪಡೆಸು ಒಡಮೂಡಬಹುದು. ಈ ನಾಟಕದ ತಿರುಳಿನಂತೆ ಷಾಜಹಾ

ನನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಶಿವಾಜಿ ತನ್ನ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಿತ್ರಣವು ಗಮನಸೆಳೆಯುವ Visual ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆತನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ರೋಷನಾರಳು ವಶವರ್ತಿಯಾಗುವವಳಿದ್ದಳು ಎಂದಿದ್ದರೆ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕುಂದೂ ಬರುತ್ತಿರಲಾರದು. ಈ ನಾಟಕದ ರಚನೆಯು ಉಳಿದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಮಗಿನ್ನೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬರದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ–ಮುಸಲ್ಮಾನ್ ಮೈತ್ರಿಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತುಂಬ ಮಾರ್ಮಿಕವೂ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿರುವಂಥದೂ ಅಥವಾ Tollerance and Secular ಎನ್ನಬಹುದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೊಂದೇ ಈ ಕೃತಿಯ ಹಿರಿಮೆಯಾದೀತು. ಆದರೂ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಹಿರಿಮೆಯೂ ಇರಲಾರದು.

o o o o

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಅಪೂರ್ವ ಕಾಣಿಕೆಗಳೆಂದರೆ ಯಶೋಧರಾ ಮತ್ತು ಕಾಕನ ಕೋಟೆ ಎಂಬ ಎರಡು ನಾಟಕಗಳು. ಇದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಎಂಬಂತಹ ವಿಭಜನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಂತೆ ಇವೆರಡೂ ಕೃತಿಗಳು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಬಿ. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ 'ಗೌತಮಬುದ್ಧ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಭಾವುಕತೆಯ ತೀವ್ರತೆಗಾಗಿ ಸರಳರಗಳೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದ ಎರಡು ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯ. (ಇಂಥ ಪ್ರೇರಣೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ಪ್ರಯೋಗಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಾಗಲಿ ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯ (1932) ಮಾಸ್ತಿ (1933) ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು (1930) ಇವರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಭಾಷಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸರಳರಗಳೆಯನ್ನು ತುಂಬ ಸೊಗಸಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಎಲ್ಲಿಯದಾದರೂ ಸಫಲತೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದೆಂಬುದನ್ನೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 1930ರ ವೇಳೆಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳಿಗೂ ಸರಳರಗಳೆಯ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯುಂಟಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀಯವರ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ಕೂಡ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.)

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಸರಳರಗಳೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲು ಅವರ ಅರುಣ (1924) ಮತ್ತು ತಾವರೆ (1928) ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೇ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಅರುಣ'ದಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಳಗಳ ಹೆಸರು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಪಾಕ್ಷಿ, ಮದಲಿಂಗನ ಕಣಿವೆ ಮತ್ತು ಬಂದರಿಕೆ ಎಂಬ ಸ್ಥಳಗಳ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಇದೇ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಮತ್ತೆ 'ತಾವರೆ'ಯಲ್ಲಿ 'ಕನಕದಾಸರ ಕತೆಗಳು' ಎಂಬುದ ರಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ನೋಡಿ. 1) ನಮ್ಮ ಸೀಮೆಯ ಕೆಲವು ಊರ ಹೆಸರಿನ ಅರ್ಥ
ಬಹುರಮ್ಯವಾಗಿ ಬಹು ಭಾವಗರ್ಭಿತವಾಗಿ
ರಸಪುಷ್ಟವಾಗಿಹವು. ಇವ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಲು-
"ಸ್ಥಳಗಳ ಹೆಸರು (ಪ್ರಾರಂಭ)"

2) ಮುನ್ನೊಮ್ಮೆ ನಾನಿಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸೀಮೆಯ ಕೆಲವು
ಊರ ಹೆಸರನು ಕುರಿತ ಕತೆಗಳನು ಹೇಳಿದೆನು
ನಮ್ಮ ಜನಗಳ ಮನಸು ಎಷ್ಟು ವಿಳಸಾದುದು
ಎಷ್ಟು ಸರಳ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ; ಅಲ್ಲದೆ –
"ತಾವರೆ – (ಪ್ರಾರಂಭ)"

ಇಂಥ ಮನೋಧರ್ಮವು ಪರಿಪಕ್ವವಾದುದರ ಫಲವಾಗಿ ನಮಗೆ 'ಕಾಕನ ಕೋಟೆ' ಕೃತಿ ದೊರಕಿದಂತಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸರಳ ರಗಳೆಯ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತಾಗ ಎಂ. ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರ ಅನುವಾದಗಳನ್ನೂ ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವರ 'ಕಿಂಗ್ ಲಿಯರ್' ಅನುವಾದವು 1899 ರ ವೇಳೆಗೇ ಅಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಗಳೆಯ ನಾಟಕೀಯ ಛಾಯೆಯಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ನೋಡಿ. 1) ಶುಕ್ಲ-ಯಾಕಳುತೀ ಎಲೆಕಂದಾ, ಸುಮ್ಮನೆ ಮಲಗೋ ಗೋವಿಂದ
– ಅಯ್ಯೋ ! ಕಾಲು ಕಡೀತ್ರೋ !

ಧೊರೆ – ಇವಳನ್ನು ಮೊದಲು ಹಿಡಿಯಿರಿ. ಇವಳೇ ನಾಗವೇಣಿ. ಇಗೋ ಇಲ್ಲಿ
ಈ ಮಹಾ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ತನ್ನ ತಂದೆ
ಯಾದ ಆ ಬಡ ಧೊರೆಯನ್ನು ಕಾಲಿನಿಂದ ಒದೆದಳು.

ವಿದೂಷಕ – ಈ ಕಡೆಗೆ ಬಾರಮ್ಮ ; ನಿನ್ನ ಹೆಸರು ನಾಗವೇಣಿಯೋ ?

ಧೊರೆ – ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾರಳು.

ವಿದೂ – ಅಯ್ಯೋ ಹಾಗೆ ? ನೀನು ದ್ವಿಮುಖಿ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೆ.

ಧೊರೆ – ಇಗೋ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬಳಿದ್ದಾಳೆ ; ಅವಳ ಓರೆನೋಟದಿಂದ
ಅವಳ ಹೃದಯವು ಇಂಥಾದ್ದರಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೆಂದು ಕಾಣಿಸುವುದು ಓ
ಅವಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ; ಹೋಗುತಾಳೇ ಹೋಯಾರು ಅಲ್ಲಿ ?
ಹಿಡಕೊಳ್ಳಿ

ಕತ್ತಿಯನ್ನು, ಬೆಂಕೀಹಾರ! ಒಳಲಂಚ ನಡೆದುಹೋಯಿತು,
ಎಲೀಕಳ್ಳ
ನ್ಯಾಯಾಧಿಕಾರಿಯೇ! ಯಾಕೆ ಅವಳು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ
ಆಸ್ಪದ ಕೊಟ್ಟೆ! — 3 ನೇ ಅಂಕ 6 ನೇ ಪ್ರಕರಣ

ಯಶೋಧರಾ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿರಲಾರದು. ಇದರ ಆರು ಸ್ಥಾನಗಳು ಕೂಡ ಯಶೋಧರೆಯ ಚಿತ್ರಣದ ಪದರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಆಕೆ ಪರಿತ್ಯಕ್ತಳೆಂದು ನೊಂದವಳು. ಆ ನೋವಿನ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಒಂದು ಕನಸಿನ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿ ಆಕೆಯ ಆತಂಕವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಶೋಧರೆಯು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ತೀರಾಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಚಿಂತನದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಬುದ್ಧನು ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋದಂದೇ ಕಾಷಾಯ ವಸ್ತ್ರಧರಿಸಿ ಸನ್ಯಾಸಿನಿಯಂತೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆಕೆಯ ಮನಸ್ಸು ನೋವಿನಿಂದ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತದೆ. ತಾನು ಪತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಯಾವ ತಪ್ಪೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡವಳೆಂಬಂತೆ ತನ್ನನ್ನೂ ಹಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಉಸಿರಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವ ಮಗ ರಾಹುಲನೂ ಎಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದ ತನ್ನ ಪತಿಯಂತೆ ದೂರವಾಗುತ್ತಾನೋ ಎಂಬ ಆತಂಕದಿಂದಲೇ ನಾವು ಯಶೋಧರೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ರಾಹುಲನ ಗತಿಯು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಉದ್ದಿಶ್ಯದಂತಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಯಶೋಧರೆಯ ಅಂತರಂಗವು ಕುದಿಯುತ್ತದೆ-ದಿಗಿಲು ಬೀಳುತ್ತದೆ-ಸಿಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ-ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಈಕೆಯು ಗೆಲುವೆನ್ನುವಂತೆ ಬುದ್ಧನೇ ಬಂದಾಗ ತೆರೆಯ ಮರೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಈಕೆಯ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವು ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತನು ಮತ್ತು ಹತ್ತಿರ ಬಂದಾಗ ತನ್ನನ್ನು ತನ್ನ ಹತ್ತು ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ಹೇಗೆ ಆತನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಳೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎನ್ನುವಂತೆ ಶರಣಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಗಲೂ ಆಕೆಯ ಅನುಮಾನಗಳು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮಿಬ್ಬರ 'ಸಂಬಂಧ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಬುದ್ಧನ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಈ ನಾಟಕದ ಸ್ಥಾನ 3 ವು ಬುದ್ಧನ ಎತ್ತರವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಶೋಧರೆಯು ಶರಣಾಗಿ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಬರುವ ಉತ್ತರವು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿಯಾದರೂ ಬುದ್ಧನ ಸಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ವಿವರಿಸಿರುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ದಾಂಪತ್ಯ

ದಿಂದ ದೂರ ನಿಲ್ಲುವ ರೀತಿ ನೀತಿಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಿರುವುದನ್ನೂ ಅದು ಪರಿಪಕ್ವವಾಗುವಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವಾದ ಶುದ್ಧ ಮಾನವ ಪ್ರೇಮವೆಂಬಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಯಶೋಧರೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಒಂದು ಭಾವಗೀತೆಯಂತೆ ಕಡೆದಿದ್ದಾರೆನ್ನಬಹುದು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಭಾವದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹರಿಯುವ ನೋವಿನ ಎಳೆಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ವವು ಎಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ-ಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ-ಎಂಬುದೂ ವಿದಿತವಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಶೋಧರೆಯು ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವಳಾಗಿ ಅದರ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಬೇಯುವ ಪಾತ್ರವೆಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಲುವೇ (ಪುರಾತನವಾದುದು) ಕಾರಣ ವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಬುದ್ಧನ ಪಾತ್ರವು ಸಮರ್ಥಿಸು ತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಬುದ್ಧನು ಯಶೋಧರೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಹೋದುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿರದಂತೆ 'ತನ್ನ ತಪ್ಪಿ'ರದಂತೆ, ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ನೀಡಿರುವ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಜಾಣತನವು ಮನಸೆಳೆಯುವಂಥದು, 'ಲೋಕ ಧರ್ಮದ ವಿಕಸಿತ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಸಮರ್ಥ ನೆಯೂ' ಕಂಡುಬರುವಂತಿದೆ.

ಯಶೋಧರೆಯ ಪಾತ್ರವು ಅಸಾಧರಣವಾದುದು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಭಿನಯಿಸುವವರಿಗೆ ಛಾಲೆಂಜ್ ಆಗುವಂಥದು. ಇದು ಬುದ್ಧನ ಪಾತ್ರಾಭಿನಯ ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಠಿಣವಾದುದು. ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅರ್ಪಣಾಭಾವದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸಿಟ್ಟು, ನೋವು, ದುಗುಡ, ಮೃದುತನ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನದಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಾವಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಸರಪಳಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ರೂಪ ತಾಳುತ್ತಾ ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಪರಿಣಾಮದ ಅನುಭವವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ನಾಟಕದ ಯಶಸ್ಸು ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವಂಥದು. ಮೊದಲು ಕಾಣುವ ಯಶೋಧರೆಗೂ (ದುಃಖಿ) ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಯಶೋಧರೆಗೂ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಅತ್ಯಂತ ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದೇ ಇದರ ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣತೆ ಯೆನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಆರು ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ 4ನೆಯದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಅದರ Form ಗೆ ಕುಂದುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇರುವುದರಿಂದ (ಬುದ್ಧಿ ವಂತರು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ) ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ತರ್ಕಬದ್ಧ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೂಡಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಉಳಿದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟಕದ

ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ, ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರದ ಹೆಜ್ಜೆಯ ಮೇಲೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಿರಿಸಿ ಬೆಳೆಯುವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತುಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲು ದುಃಖಿಯಾದ ಯಶೋಧರೆಯ ಪರಿಚಯವಾದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯ ಬುದ್ಧನ ದರ್ಶನವಾಗಿ ಆತನು ಯಶೋಧರೆಯ ಕಡೆಗೆ ಬರುವನೆಂದಾಗಿನಿಂದ ಯಶೋಧರೆಯ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಕೆಯು ಅಂತಃಪುರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಎರಡೂ ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವಂತೆ ಆಗಿ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೂವೆತ್ತಿದಂತೆ ಬಗೆಹರಿಯುವ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ನಾಟಕದ ಮಂಗಳವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಈ ಸುಂದರ ಸುಭದ್ರ ರೂಪಕದ ಚೌಕಟ್ಟು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಯಶಸ್ಸು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಯಶೋಧರೆಯ ಪಾತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾಳಿದಾಸನ ಶಾಕುಂತಲಾ ನಾಟಕದ ನಾಯಕಿಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯು ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಪರಿತ್ಯಕ್ತರು. ಸ್ವತಃ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ದುಃಖಿಗಳಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮರುಕಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗುವಂಥವರು. ಇಬ್ಬರೂ ಹೆಣ್ಣುತನದ ಗಂಭೀರತೆಯನ್ನು ಮೀರದೆ ಉಳಿಯುವವರು. ಉಳಿದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಸ್ವರೂಪರೂ ಉದ್ದಿಶ್ಯಪೂರ್ವಕ ಬೇರೆಯಾಗುವವರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಯಶೋಧರೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂದರೆ ಕಾಳಿದಾಸನಿಗಿಂತಲೂ ಆಧುನಿಕವಾದ ರೀತಿಯ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಶೋಧರೆಯಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಶಕುಂತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರೆವು. ಆದರೂ ರಾಹುಲನನ್ನು ನಂಬಿದ ಯಶೋಧರೆ ಮತ್ತು ಭರತನನ್ನು ನಂಬಿದ ಶಕುಂತಲೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಯಾದರೂ ಹೋಲುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಕಾಳಿದಾಸನ ಶಕುಂತಲೆಯು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಆಧಾರವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸಿಬಿಡಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅತಿ ಮಾಡಬಾರದು. ಇನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿ ಕಾಕನಕೋಟೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿ ರಚನೆಗಳ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ರೂಪತಾಳಿದ ಒಂದು ಕಲಾತ್ಮಕ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇವರ ಕಲಾವಂತಿಕೆಯು ಯಶೋಧರಾ ನಾಟಕದ ನಂತರವೇ ಮೂಡಿರುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಸರಳವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಬದುಕನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸಿ

ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. 'ಕಾಕನಕೋಟೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಹಿಂದಿನ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಧಾಳಿ ಮಾಡುವ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಅದರಲ್ಲೂ ಅಧಿಕಾರ ಶಾಹಿಯು ಪ್ರಚಂಡ ಶಕ್ತಿ –ಬಲವಂತಗಳ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಎಂತಹ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾಗರಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ಉದಾತ್ತವಾಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಏನಾಗಬಹುದಿತ್ತೆಂಬುವನ್ನೂ ಊಹಿಸಲು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಒಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಚಿಂತನೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಳಪಡಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯು 'ಕಾಕನಕೋಟೆ'ಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಥವಾ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಮೆಚ್ಚಿಕೆಯ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಧಾಳಿ ಮಾಡುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ವಿಚಾರವೇ ಈ ಕೃತಿಯ ರಚನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ನಮ್ಮ ನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕ–ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಈ ಮೂಲಕ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಯಷ್ಟೆ.

ಕಾಕನ ಬಡಕಟ್ಟಿನ ತುಂಬ ಸರಳ ಸುಂದರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಅವರದೇ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳಿವೆ. ಅದರ ಸುಂದರ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ನಾಗರಿಕರು (ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ನಾಗರಿಕತೆ) ಧಾಳಿ ಮಾಡಲು ಮಾನವೀಯವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಇರಲಾರವು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಐಸಿರಿಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುವ ನೀಚ ಪ್ರವೃತಿಗೆ ಇರುವ ಬೆಂಬಲವು ಆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಬದುಕನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಖಂಡಿತ ಇರಲಾರದು.

ಇದರ ನಾಗರಿಕ ನಾಯಕ ರಣಧೀರನು ಉದಾತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿ. ತನಗೆ ಕಾಕನು ಎಂದೋ ಮಾಡಿದ್ದ ಉಪಕಾರ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗವಂಥವನು. ಅತನ ದಯೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಧಾಳಿ ಖಂಡಿತವಾಗುವಂಥದು. ರಣಧೀರನು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಿಂತಲೂ ಕೊಂಚ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಈತನು ಕಾಕನ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ತಂಗಿದಾಗ ಒಡೆಯನ ಸೇವೆಗೆಂದು ಕಾಕನು ತನ್ನ ಮಗಳು ಮೋನಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿದಾಗ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ರಣಧೀರನಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯತನವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿದಂತೆ ಆ ಯುವತಿಯನ್ನು ಆಕೆಯ ನ್ಯಾಯವಾದ ಪ್ರೇಮಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರೇಮಿಯು ಆಕೆಯ ಆಯ್ಕೆಯೆನ್ನುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.ಇದರಿಂದ ಅದೇ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರೇಮಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗುವುದನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೇ 'ಕಾಕನ' ಪದವಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಆಗುವ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವೆರಡೂ ನಾಟಕಕಾರರು ಬುದ್ಧಿ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ

ನಾಗರಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಆಗುವ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಪಕ್ಷಪಾತದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ನಾಟಕದ ಉದ್ದಿಶ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಡೆಗೆ ಕಾಕನ ಮನವಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಆತನ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ 'ಕಾಕನಕೋಟೆ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟರೂ ಅದು ರಣಧೀರನ ಉದಾತ್ತೀಕರಣ ವಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವುದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಇಂಥ ನಾಗರಿಕ ಪಕ್ಷಪಾತದ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕವಾದ ಒಂದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಲ್ಲದೆ ರಾಜಮನೆತನದ ಒಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಾತ್ರದ ಪಕ್ಷಪಾತವೂ ಹೊಳೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರ ಅನುಮೋದನೆಯಲ್ಲಿ ಪವಾಡಗಳಿಗೆ ಇರುವಂತೆಯೇ ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆಯಿರುವಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ದೊರೆ ತನದ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನೂ ಉದಾತ್ತತೆಯು ಶೋಷಣೆಗೆ ಪರಿಹಾರವಾದೀತೆಂಬ ಧೋರಣೆ ಯನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ನ್ಯೂನತೆಯೊಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರು ವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂತಹುದರಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ವಾಗಿ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನೂ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಲಾ ವಂತಿಕೆಯ ಗೆಲುವೂ–ಮಿತಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

x x x x

ಯಶೋಧರಾ ಮತ್ತು ಕಾಕನಕೋಟೆ ನಾಟಕಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಕೆಲವು ಪರಿಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಉಳಿಯಬಲ್ಲ ಎರಡು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿ ದ್ದಾರೆ—ಎನ್ನಬಹುದು. ಸುಮಾರು 1940ರ ನಂತರ ಅವರು ಇಂತಹ ಸಾಧನೆ ಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಮುಖಿರಾದಂತೆಯೂ ಬಹುಶ:ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದಂತೆಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರು 'ಕಾಕನಕೋಟೆ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ (ಅವರಂತೆ ಅದೊಂದು 'ದೃಶ್ಯ' ಮಾತ್ರ) ಗ್ರಾಮೀಣ 'ಬನಿ'ಯನ್ನು ಅಥವಾ ಬದುಕಿನ ತಿರುಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡಲು ಸಮರ್ಥರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ರಣಧೀರ, ಶಿಂಗಾ, ಕರಣೀಕ, ಹೆಗ್ಗಡೆ—ಇವರ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಪಕ್ಷವೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಕಾಕ, ದೇವರ ಗುಡ್ಡ, ಗೌಡ, ಮೋನ, ಮೋನಿ ಮತ್ತು ಮೊಲ್ಲೆ–ಇವರದು ತುಂಬ ಸರಳವೂ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಬದುಕಿನ ಕಾವ್ಯಮಯತೆ ಯನ್ನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ರೂಪತಾಳಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ 'ಸುವರ್ಣ ಮಾಧ್ಯಮ'ವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದರೂ ತಪ್ಪಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟು

ಜನಾಂಗದ ಬದುಕಿನ ಭಾವುಕತೆಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಬಿಂಬಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಮಾಸ್ತಿ ಯವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದೇ ಒಂದು ಅಚೀವ್‌ಮೆಂಟ್–ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. ಮೊಲ್ಲೆ ಮತ್ತು ಮೋನಿಯರ ಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಈ ನಾಟಕದ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಆಶ್ಚರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ—ಉದಾ :–೯ (ದೃಶ್ಯ)—ಕುರುಬರ ಹಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಚಾವಡಿಯ ಮುಂದೆ ಮಾರನೆಯ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಮೋನಿ ಮೊಲ್ಲೆ ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಮೋನಿ :—ಮೊಲ್ಲೇ, ನನ್ನ ಮೊಲ್ಲೇ, ಹಗಲೆಲ್ಲ ಅತ್ತಾತು, ಇರುಳೆಲ್ಲ ಅತ್ತಾತು, ಇನ್ನೂ ಸಾಕಾಗಲಿಲ್ಲೇ ನಿನಕ, ಅತ್ತು ಅತ್ತು ?

ಮೊಲ್ಲೆ :—ಅತ್ತದ್ದು ಸಾಕಾಗಲಿಲ್ಲ ಮೋನಿ, ಬದುಕಿದ್ದು ಸಾಕಾತು.

ಮೋನಿ :—ಯಾಕೆ ನನ್ನವ್ವ, ಇಂತಾ ಮಾತಾಡತಿ ? ಕಣ್ಣ ತೆರೆಯೋ ಮುನ್ನ !

ಮೊಲ್ಲೆ :—ತೆರೆಯುವೊಲ್ಲೆ ಮೋನಿ ನಾ ನನಕಣ್ಣ, ನೇಣೋ ನೀರೋ ನೋಡಿ ಕಣ್ಮುಚ್ಚೋದೆ ಚಂದ ಅನಸತದೆ.

—ಹೀಗೆ ಬೆಳೆದ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೋನಿ ಗೆಳತಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ನೀಗುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಗೆಳತಿಯ ಮನದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸದೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.—

ಮೋನಿ :—ನಾ ಏನಾಗಲೀ ?

ಮೊಲ್ಲೆ :—ನೀ ನಾಕನ ಜೊತೆಗಿರತೀಯಲ್ಲ ?

ಮೋನಿ :—ನಾಕ ಇದ್ದಾನು ಒಸಗ್ಯಾಗಿ. ನಾನ್ಯಾಕ ಇರಲಿ ? ನೀ ನೇಣೋ ನೀರೋ ನೋಡಿದರೆ ನಾನೂ ನೋಡೋದೆ. ಅಂದರೆ ಹಂಗ ಸತ್ತರೆ ನೆರಳಾಗಿ ತಿರುಗಬೇಕು ಅಂತಾರೇ. ಅದಕಾಗಿ ಅಂಜಿಕೆ.

ಮೊಲ್ಲೆ :—ಹಿಂಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರೋಳು ನೀ ನೆರಳೇನಾದೀ ಮೋನಿ ?

ಮೋನಿ :—ಒಡಲುಳ್ಳ ಉಸಿರಾದರೆ ಗೂಡಾಗಿರೋ ಹಕ್ಕಿ, ಒಡಲು ಉಡಿದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದು ಹಾರತಿದ್ದ ಹಂಗಾಯಿತು. ರಕ್ಕೆ ಬರೋ ಮುನ್ನ ಗೂಡು ಬೇಡೆಂಪರೆ, ಅವ್ವ ಇಲ್ಲ. ಬಾನು ಇಲ್ಲ. ಕೆಡತವೆ ಹಕ್ಕಿ ಅಂತಾರೆ.

ಮೊಲ್ಲೆ :—ಇದ್ದರೂ ಕೆಡೋದು ಅಯ್ತು. ಸತ್ತು ಕೆಡೋಣಂತೆ.

ಮೋನಿ :—ಇದ್ದು ಕೆಟ್ಟರೆ ಅಯ್ಯೋ ಪಾಪ ಅಂತಾರೆ. ಸತ್ತು ಕೆಟ್ಟರೆ ಅಂದಾರೆ ? ಈಗ ನಾ ಮೊಲ್ಲೆ ಅಂಪರೆ ನೀನು ಆ ಅಂತೀಯ. ನೆರಳಾಗಿ ಮೊಲ್ಲೆ ಅಂದೆನೆ ಅಂಜಿಕೊಂಡು ಓಡುತೀಯ. ಒಡಲಿದ್ದು ಹಸಿದರೆ ಉಣ್ಣ

ಬಹುದು ; ಒಡಲಿಲ್ಲದೆ ಹಸಿದರೆ ಸೊರಗೋದೆ, ಸಾವು ಅಂತನ್ನೋದು
ಸೀಗೆಣಸಲ್ಲ ಮೊಲ್ಲೆ. ನನ್ನ ಮಾತು ಕೇಳು. ನಾಲ್ಕು ದಿನ ತಡಕ್ಕೊ.

ಮೊಲ್ಲೆ :—ಹೆಗ್ಗಡೆ ಮಕ್ಕ ಹೊಂಟೋದ ಮ್ಯಾಕ್ಕೆ ನಾ ಇರಬಲ್ಲಿ ಮೋನಿ.
ಮೋನಿ ಮೋನಿ, ಈವೊತ್ತು ಅವನ್ನ ಒಮ್ಮೆ ನೋಡಿದರಾದಾತಲ್ಲೆ

—ಹೀಗೆ ಬೆಳೆಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಈ ನಾಟಕದ ತುಂಬ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಈ ಬಗೆಯ ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಮಟ್ಟದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ

x x x x x

ಈ ಬಗೆಯ ಭಾಷೆಯ ಪರಿಪಕ್ವತೆಯಾಗಲಿ ವಸ್ತು ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗಲಿ, ರೂಪಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಅದಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ರಂಗ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವವರೂ ಸಾಕಷ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಈ ಕಾಕನಕೋಟೆಯನ್ನು 'ರವಿಕಲಾವಿದರು'—ಅದರ ಧೀಮಂತ ನಿರ್ದೇಶಕರಾಗಿದ್ದ ಕೆ. ವಿ. ಅಯ್ಯರ್ ಅವರು ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಸುಮಾರು 1960ರ ವೇಳೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಮೆರೆಸಿದರೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಕೃತಿ ಬಹುಶಃ ಕೇವಲ ಓದುಗರ ಸ್ವತ್ತಾಗುತ್ತಿತ್ತು —ಎನ್ನಬಹುದು.

ಟಿಪ್ಪಣಿ–ಶ್ರೀ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಂ ದಂಪತಿಗಳ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು 'ದತ್ತಿ' ಭಾಷಣ. ಗೋಖಲೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯವರ ಮೂಲಕ ನಡೆದುದು.

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭಾವೈಕ್ಯ

ಶ್ಯಾಮಸುಂದರ ಕೋಟಿ,

ಏಕತೆ, ಸಮಗ್ರತೆ, ಐಕ್ಯ, ಭಾವೈಕ್ಯ–ಎಂಬ ಪದಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಮಗೆ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕೇಳಿಬರುವಂಥವುಗಳು. ಸರ್ಕಾರದ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ, ಬಾನುಲಿ–ದೂರದರ್ಶನಗಳಂಥ ಸಮೂಹ ಸಂಪರ್ಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿಯಂತೂ ಇವು ನಿತ್ಯದ ಸುಪ್ರಭಾತ ! ಪ್ರಾಯಶಃ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ 'National Integration' ಎಂಬ ಪದಸಮುಚ್ಚಯಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆ, ಸಮಗ್ರತೆ, ಐಕ್ಯ, ಭಾವೈಕ್ಯ–ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನಿಂದು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ನ್ಯೂ ವೆಬ್ಸ್ಟರ್ ನಿಘಂಟು : 'Integration' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'Unification of diverse elements into a complex whole or a harmonious relation' ಎಂದು ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕಿಟೆಲ್ ನಿಘಂಟು : 'ಭಾವ', ಎಂಬುವಕ್ಕೆ ಭಾವನೆ, ಮನಸ್ಸು, ಇರು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ; 'ಐಕ್ಯ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೂಡು, ಒಂದಾಗು, ಏಕತೆ–ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಇವುಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ 'ಭಾವೈಕ್ಯ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ— 'ಒಂದಾದ ಮನಸ್ಸು', 'ಒಂದಾಗಿ ಇರು', 'ಕೂಡಿಬಾಳು' –ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಒಂದಾದ ಇರುವಿಕೆಗೆ, ಕೂಡಿಬಾಳುವಿಕೆಗೆ, ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವಂಥ ಘಟನೆಗಳು ಜರುಗಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೊ ಅಕಾರಣವಾಗಿಯೊ ಅಗತ್ಯವಾಗಿಯೊ ಅನಗತ್ಯವಾಗಿಯೊ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ಇವುಗಳಷ್ಟೇ ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪದ ಭಾಷೆ !

'ಇಂದು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಅಲುಗಾಡಿಸುತ್ತಿರುವ, ಭಾವೈಕ್ಯತೆಯ ಬೇರುಗಳನ್ನೇ ಸಡಿಲಿಸುತ್ತಿರುವ; ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲವಾದ; ಅನೇಕ ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಒಂದು ! ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬಹುತೇಕ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಅದೇ !!' ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಧಾನಿಯವರು ಕೂಡ ನೇಪಾಳಿಗಳ ಬೇಡಿಕೆಯಾದ 'ಗೂರ್ಖಾಲ್ಯಾಂಡ್' ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತ, 'Division of state on the basis of language was a mistake and

such mistakes should not be committed again' (The Hindu, Dec. 20th 1986) ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆಂದು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ವರದಿಮಾಡಿವೆ.

ಇಂಥ ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಭಾವೈಕ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ 'ಭಾಷೆ' ವಹಿಸಬಹುದಾದ ಪಾತ್ರ, ಅದರ ಇತಿಮಿತಿ, ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

ಭಾಷೆ ಮಾನವನ ಜೀವನವನ್ನು ಬೆಳಗಿರುವ ಬಹು ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅವನನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ ! ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ? ಅವನ ಇಂದಿನ ಉನ್ನತಿಗೆ; ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಪ್ರಗತಿಗೆ; ಸರ್ವತೋಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ; ಸಾಧಿಸಿರುವ ಮತ್ತು ಸಾಧಿಸಲಿರುವ ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನಭಂಡಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೇ ಭಾಷೆ ! ಭಾಷೆಯಿಲ್ಲದೇ ಮಾನವ ನಿಂದು ಬದುಕಲಾರ, ಅಂತೆಯೇ ಅದು ಅವನ ಜೀವದಜೀವ; ಉಸಿರಿನ ಉಸಿರು. ಮಾನವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗಿರುವ ಈ ಮಹತ್ವ-ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಗಳನ್ನರಿತೇ ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಅದನ್ನೊಂದು 'ವರ' ವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು: 'ದೈವ' ವಾಗಿ ಪೂಜಿಸಿದರು ದೇವರ ಕೊಡುಗೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದರು ! 'ದೇವಿಂ ವಾಚಮ್ ಜನಯಂತ ದೇವಾಃ' ಎಂದು ಋಗ್ವೇದ ಹೇಳಿದರೆ, 'ಜೆನೆಸಿಸ್' ಹಾಗೂ 'ಥಾಥ್' ಎಂಬ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಭಾಷೆ ನೀಡಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು.

'ಇದಮಂಧಂ ತಮಂ ಕೃತ್ಸ್ನಂ ಜಾಯತೇ ಭುವನತ್ರಯಂ
ಯದಿ ಶಬ್ದಾಹ್ವಯಂ ಜ್ಯೋತಿರಾ ಸಂಸಾರಾನ್ನ ದೀಪ್ಯತೇ'

'ಶಬ್ದವೆನ್ನುವ ಜ್ಯೋತಿ ಮೂರು ಲೋಕಗಳನ್ನು ಬೆಳಗದಿದ್ದರೆ ಮೂರು ಲೋಕಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದವು' ಎಂದರು. ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಭಾಷೆಯು ಈ ದೈವದತ್ತತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಮಾನವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಮಹತ್ವ-ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಹೀಗೆ ಮಾನವನ ಉನ್ನತಿಗೆ, ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಪ್ರಗತಿಗೆ, ಸರ್ವತೋಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತವಾದ ಈ ಭಾಷೆ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ 'ಸ್ನೇಹಸೌಹಾರ್ದ'ಗಳ ಬೆಸುಗೆಯಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವೈಕ್ಯತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ, ನೆರವಾಗಬಲ್ಲುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರ್ಯ ಅಥವಾ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಎರಡು :

ಒಂದು—ಭಾಷೆ 'ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನ' ಅಥವಾ 'ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ'ವಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು. Language as a media of communication.

ಎರಡು—ಭಾಷೆ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ವಾಹಕ'ವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು. Language as a vehicle of culture and civilization.

ಭಾಷೆಯು ಈ ಕಾರ್ಯಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖಗಳಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವೊಂದು ಮುಖ ಮಸುಕಾದರೂ ನಾಣ್ಯ ಅಪಮೌಲ್ಯವಾದಂತೆಯೇ ಸರಿ!

ಮಾನವನು, ತನ್ನ ಭಾವನೆ; ವಿಚಾರ; ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಲು ಮತ್ತು ಇತರರಿಂದ ತಾನು ತಿಳಿಯಲು ಇರುವ 'ಸರಳ-ಸಮರ್ಥ' ಮಾಧ್ಯಮವೆಂದರೆ ಭಾಷೆ! ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಮಾನವನೂ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳಿಗೆ, ನೋವು ನಲಿವುಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಮೂಡಿದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಅವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು 'ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ'ವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅವರ ಜೀವನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. 'ನೂರಾರು ಜನ ಸೇರಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನ ಸಾಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಭಾವ ಪರಿಷ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಿವು ಆಳವಾಗುತ್ತದೆ; ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಮನೋಧರ್ಮ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ, ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ಯೋಚನೆಗಳು, ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು, ಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ; ಸುಸಂಸ್ಕೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ' ಆ ಮೂಲಕ ಸ್ನೇಹ-ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ವರ್ಧಿಸಿ 'ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದೆಂಬ' ಭಾವೈಕ್ಯತೆಯ ಭದ್ರಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ಬೆಳೆಯತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಈ ಏಳಿಗೆಗೆ ಅತಿಮುಖ್ಯ ಸಾಧನ ಭಾಷೆ! ಇದಿಲ್ಲದೆ ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಮೃಗಗಳು ಮೃಗಗಳಾಗಿಯೇ ನಿಂತಿವೆ. ಮಾನವನು ಮಾತ್ರ ಇಂಥ ಅದ್ಭುತ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಬಹಳ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಭಾಷೆಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮದ ಒಂದು ಮುಖ!

'ಭಾಷೆ ಆನುವಂಶಿಕವೂ ಹೌದು, ಪರಿಸರ ಜನ್ಯವೂ ಹೌದು'. ನಾವು ಚಿಕ್ಕವರಿದ್ದಾಗ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತೇವಷ್ಟೆ! ಈ ರೀತಿ ಭಾಷೆಯ ಕಲಿಕೆಯಿಂದ ಪಡೆದ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ,ವೈದ್ಯಕೀಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತುನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರವನ್ನೇ ಪುನಃ ಅದೇ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಸಾಗಿಸು

ತ್ತೇವೆ. 'ನಮ್ಮ ನಿನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆಗಳೆಲ್ಲ ಇಂದೂ ಉಳಿದಿರುವುದು ಭಾಷೆಯಿಂದಲೇ! ಆದುದರಿಂದಲೇ 'Language is not the only, media of Communication; it is a vehicle of culture and civilization' ಎನ್ನುವುದು.

ಹಾಗಾದರೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದ ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಸ್ನೇಹ ಸೌಹಾರ್ದಗಳ ಬೆಸುಗೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ 'ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದೆಂಬ' ಭಾವೈಕ್ಯತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಸಾಧನವೇ ನಿಜವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ; ಇಂದು ಮನುಷ್ಯ ಅದೇ ಭಾಷೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಕಚ್ಚಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ? ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನೇ ಮರೆತ ಮೃಗವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ? ಅಂದು ಮಾನವನನ್ನು ಮೃಗಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಸಲು ಕಾರಣವಾದ ಭಾಷೆಯೇ ಇಂದು ಅವನನ್ನು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನೇ ಮರೆತ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ-ನಾಗರಿಕ (?) ಮೃಗವನ್ನಾಗಿಸಿಲ್ಲವೆ? ಭಾವೈಕ್ಯತೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯೇ ಇಂದು ಭಾವೋದ್ವೇಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿಲ್ಲವೆ? ಭಾಷೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇಂದು ದಿನನಿತ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಕೋಲಾಹಲ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದ್ದೆ? ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅನಾಹುತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಈ ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಇರದೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೇ ಕ್ಷೇಮವಾಗಿತ್ತಲ್ಲವೇ? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಸಾತ್ವಿಕ ರೋಷದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂಥ ವಿಚಾರವಂತರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸುಳಿಯುವುದು ಸಹಜ! ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ನೋಡಿದಾಗ ಈ ವಾದಸರಣಿ ಸರಿ ಎನ್ನಿಸುವುದೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ! ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಆಳಕ್ಕಿಳಿದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದಸರಣಿ ಅದೆಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜ, ತರ್ಕಬದ್ಧ ಎಂಬುದು!!

ನಿಜವಾಗಿ ಇಂದು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಏಕತೆಗೆ, ಸಮಗ್ರತೆಗೆ, ಭಾವೈಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲ! ಕಾಫಿ ಕಣಿವೆಯ ಈ ಸುಂದರ ಕೊಡಗಿನ ಕೊಡವ-ಮಲೆಯಾಳಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಮರಾಠಿಗರ ಶಿವಸೇನೆ, ಸಿಖ್‌ರ ಖಲಿಸ್ತಾನ, ನೇಪಾಳಿಗಳ ಗೂರ್ಖಾಲ್ಯಾಂಡ್-ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮೂಲ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಭಾಷೆಯಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಭಾಷೆಯೊಂದೇ ಅಲ್ಲ! ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಮತ, ಪಂಥ, ಧರ್ಮ, ಭೌಗೋಳಿಕ. ಆರ್ಥಿಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳೊಡನೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಕುಟಿಲ ರಾಜಕೀಯವೂ, ದುಷ್ಟ ಸ್ವಾರ್ಥವೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಾಧನೆ ಗೋಸ್ಕರ 'ಭಾಷೆ-ಧರ್ಮ' ಗಳಂಥ ಭಾವೋದ್ವೇಗಕ್ಕೆಡೆಗೊಡುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬತ್ತಳಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಬಳಸಬಲ್ಲರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಣ್ಣಕಥೆಯ ಹಗರಣವೊಂದೇ ಸಾಕು ಉದಾಹರಣೆಗೆ!

ಭಾಷೆ ಸಮಾಜದ ಸೊತ್ತು. ಯಾವೊಂದು ಭಾಷೆಯೂ ಯಾವೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ, ಜಾತಿಯ, ಜನಾಂಗದ, ಧರ್ಮದ ಸೊತ್ತಲ್ಲ; ಸೊತ್ತಾಗಬಾರದು!

'ಕೆಲವರ ಸೊತ್ತಾಗಿ-ತೊತ್ತಾಗಿ ಭಾಷೆ ಬದುಕಲಾರದು. ಜನಪದದ ನಾಲಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ನಲಿಯುತ್ತಿರುವವರೆಗೂ ಭಾಷೆಗೆ ಬೆಲೆ ಇದೆ. ಜನಪದದ ನಾಲಿಗೆಯಿಂದ ದೂರವಾದೊಡನೆ ಭಾಷೆ ಮೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಮೃತ ಭಾಷೆಗೆ ಭವಿಷ್ಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ.' ಈ ಸರಳ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮರೆತು ದುರ್ದೈವದಿಂದ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗೂ ಜಾತಿಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ನಂಟುಹಾಕಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ; ಭಾಷೋದ್ವೇಗಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಉರ್ದು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಭಾಷೆಯೆಂದೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಭಾಷೆಯೆಂದೂ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಭಾಷೆಯಿಂದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಧನೆಯಾದರೆ, ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದರ ಮೂಲಗುರಿ ಮರೆತು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ದುರಂತವಾಗಿದೆ!'

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳು, ಧರ್ಮಗಳು, ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಏಕತೆಗೆ, ಸಮಗ್ರತೆಗೆ, ಭಾವೈಕ್ಯಕ್ಕೆ ಗಂಡಾಂತರಕಾರಿಯೆಂದು ಜನ-ಮನದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿವಿಧತೆಯೇ ಮೂಲತಃ ದೋಷವಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕಾತ್ಮತೆಯುಂಟಾಗದಿರುವುದೇ ದೋಷ! ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ವಿವಿಧತೆ ನಮ್ಮ ಏಕತೆ, ಸಮಗ್ರತೆ, ಭಾವೈಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸೋಣ. ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಬೇಧಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲಾದೀತೆ? ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಶಕ್ಯವೆ? ಸಾಧುವೆ? ಪ್ರಯೋಗಾರ್ಹವೆ? ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು!!

ಯಾವೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಏಕತೆ, ಸಮಗ್ರತೆ, ಭಾವೈಕ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯೊಂದು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಅಲ್ಲ! ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗದಂತಹ ಜಟಿಲವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ! ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಬಹುಭಾಷೆಗಳ ದೇಶವಾದ ರಶಿಯಾ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಭಾಷಾ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲವೂ ಅಧ್ವಾನ! ಗೊಂದಲಮಯ!! ತಜ್ಞರಾದವರಿಗೂ ಭಾಷಾ ಸಮಸ್ಯೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಭಾಷೆಯ ಕಲಿಕೆ ಬೇರೆ; ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕಲಿಯುವುದು ಬೇರೆ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸರಳಸಂಗತಿಯೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲೂ ಆಯಾ ರಾಜ್ಯಭಾಷೆಯೇ ಆಡಳಿತ, ಶಿಕ್ಷಣ, ನ್ಯಾಯಾಂಗ, ಮತ್ತು ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂದರೆ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಬೊಬ್ಬೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ.'

ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಗೆ, ಸಮಗ್ರತೆಗೆ, ಭಾವೈಕ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಜಾತಿ, ಒಂದೇ ಜನಾಂಗ, ಒಂದೇ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಭಾಷೆ ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ

ಕಡ್ಡಾಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. 'ಭಾವೈಕ್ಯವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ದೇಶಾಭಿಮಾನವಲ್ಲ, ಧರ್ಮಾಭಿಮಾನವಲ್ಲ, ಭಾಷಾಭಿಮಾನವಲ್ಲ, ಪ್ರಾಂತಾಭಿಮಾನವೂ ಅಲ್ಲ; ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ' ಸರ್ವೇ ಜನಃ ಸುಖಿನೋ ಭವಂತು, ಸಹನಾವವತು ಸಹನೌ ಭುನಕ್ತು, ಮಾನವ ಕುಲಂ ಒಂದೇ ವಲಂ, ಮನುಜಮತ ವಿಶ್ವಪಥ, ಸರ್ವೋದಯ ಸಮನ್ವಯವೆಂಬ ವಿಶ್ವಭ್ರಾತೃತ್ವದ ವಿಶಾಲ ತಳಹದಿಯಮೇಲೆ ರೂಪಗೊಂಡ ಪರಿಶುದ್ಧ ಭಾವನೆ!

ಆದುದರಿಂದ ಯಾವೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಏಕತೆಗೆ, ಸಮಗ್ರತೆಗೆ, ಭಾವೈಕ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾಷೆ ಅಡ್ಡಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಪ್ರಧಾನಿಯವರೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಮಹಾ ಮಹಾ ಮೇಧಾವಿಗಳೂ ಕೂಡ ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವ (ತಪ್ಪು?) ಹಾಗೆ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯ ರಚನೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಏಕತೆಗೆ, ಸಮಗ್ರತೆಗೆ, ಭಾವೈಕ್ಯಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬಂತೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾಗಲಿ ಸರಿಯಲ್ಲ! ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು 'ಎತ್ತಿಗೆ ಜ್ವರ ಬಂದರೆ ಎಮ್ಮೆಗೆ ಬರೆ ಹಾಕು' ಎನ್ನುವಷ್ಟೇ ಜಾಣತನವಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸೋಸಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಹರಿಸಲು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲದೆ ಭಾಷಾವಾರು ತತ್ವದ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ರಾಜ್ಯಗಳ ವಿಂಗಡನೆ ಕೇವಲ ಆಡಳಿತದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ: ರಾಷ್ಟ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏಕತೆಯನ್ನೂ, ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನೂ, ಭಾವೈಕ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಲೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆ, ಇತಿಹಾಸದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷಾರಾಜ್ಯವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಪಡೆದಿದೆ. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು, ವಿವಿಧ ರಾಗಗಳು ಸಂಗೀತ ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತು ಒಂದಾಗುವಂತೆ, ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರಪುರುಷನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮೃದ್ಧ ಏಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಅನನ್ಯವಾಗದೇ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಏಕತೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಈ ಸಮೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಸಫಲತೆ ಇದೆ. 'ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳಿದ್ದೂ ಒಂದು ದೇಶ ಎನ್ನಿಸುವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಹತ್ವ ಬಂದಿದೆ. ಭಾಷೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಜನರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಲ್ಲಿ ನೇರವಾದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಉದ್ವೇಗ ಮಾತ್ಸರ್ಯಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತವೆ, ಸಂಘರ್ಷದ ತೀವ್ರತೆ ಇಳಿಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲ!

ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಭಾಷೆ, ಪ್ರದೇಶ ಮುಂತಾದ ರಾಕ್ಷಸ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಪಾರುಮಾಡುವಂತೆ ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ದೇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅವರು ಭಾಷೆಯಂಥ ದೈವಿಕ ವರವನ್ನೂ ರಾಕ್ಷಸ ಪ್ರವೃತ್ತಿ

ಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದು ಯಾರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆತಿರುತ್ತಾರೆ, ಅಥವಾ ಮರೆತವರಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಳು ಮಾಡುವುದು, ಜೊತೆಗೆಯೇ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮಾಡೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವ ನಾಟಕವಾಡುವುದು ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಹುಟ್ಟುಗುಣವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದುರವಸ್ಥೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಷ್ಟು—ಭಾಷೆಯಾಗಲೀ ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಾಗಲೀ ನಮಗೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಶಾಪವಲ್ಲ, ವರ! ಇಷ್ಟೇ ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಅರಿತು ಬಳಸಿದರೆ!! 'ಮಾತು' ಅರಿತು ಬಳಸಿದರೆ ಮುತ್ತೂ ಆದೀತು, ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗವೂ ಆದೀತು! ಮರೆತು ಬಳಸಿದರೆ ಅದೇ ಮಾತು ಮೃತ್ಯುವೂ ಆದೀತು!! ಏಕೆಂದರೆ—

> **ಮಾತಿನಿಂ ನಗೆನುಡಿಯುಂ । ಮಾತಿನಿಂ ಹಗೆ ಕೊಲೆಯು**
> **ಮಾತಿನಿಂ ಸರ್ವಸಂಪದವು । ಲೋಕಕ್ಕೆ**
> **ಮಾತೇ ಮಾಣಿಕ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞ ।**

ಅಲ್ಲವೇ?!

---

* ದಿನಾಂಕ 23–12–1986ರಂದು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ಹಾಗೂ ಕೊಡಗು ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಬಳಗ (ರಿ) ಮಡಿಕೇರಿ ಇವರ ಸಂಯುಕ್ತ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ, ಮಡಿಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ 'ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭಾವೈಕ್ಯ' ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧ!

ಜಾನಪದ ದೇವರು ಜುಂಜಪ್ಪ

—ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತಿಗಳು

ಎಂ. ಬಿ. ನೇಗಿನಹಾಳ

ಜುಂಜಪ್ಪ ಅಥವಾ ಜುಂಜಯ್ಯ ಒಬ್ಬ ಜಾನಪದ ದೇವರೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈತ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ ಡಾ. ಜೀ. ಶಂ ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.[1] ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಆರಾಧನೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ತುಮಕೂರು ಮತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆಂಧ್ರದ ಗಡಿ ಪ್ರದೇಶವಾದ ಅನಂತಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತ ವಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಸಿರಾ ತಾಲೂಕಿನ ಬೇವಿನಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಗುಬ್ಬಿ ತಾಲೂಕಿನ ಹಾಗಲವಾಡಿ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಪೂಜಾ ಸ್ಥಾನಗಳಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.[2] ಆದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ದೇವರ ಆರಾಧನೆ ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ ಅದು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ನನ್ನ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವಂತೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಗಂಗಿ ಮಾಳಮ್ಮ ಇವರ ಹಿರಿಯ ಮಗ ಎಂದು ಮೈಲಾರ ದೇವರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಂಬಿಕೆ ಯಾಗಿದೆ.[3] ಅವನಿಗೊಬ್ಬ ತಮ್ಮ ಇರುವುದಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದು ಅವನ ಹೆಸರು ಚಿಕ್ಕಯ್ಯನೆಂದಿದೆ. ಮೈಲಾರ ದೇವರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಯ್ಯನನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದೊಡ್ಡಯ್ಯನೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತನೆ. ಹಿರೇಮೈಲಾರ (ಹೂವಿನ ಹಡಗಲಿ ತಾಲ್ಲೂಕು) ಮತ್ತು ದೇವರ ಗುಡ್ಡ ರಾಣೆಬೆನ್ನೂರು ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೂರ್ತಿಗಳಿವೆ. ಹಿರೇಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಹಳೆಯದು ಮತ್ತು ಹೊಸದು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಎರಡು ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಡಿಗಳಿವೆ. ದೇವರ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ದೇವಾಲಯದ ಸುಕನಾಸಿಯ ಎಡಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಯ್ಯನ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಗಣಪತಿಯ ಮೂರ್ತಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಗಣಪತಿಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲಿನ ಜನರು ಜುಂಜಪ್ಪನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಕಾರೀಮನಿ (ಸವದತ್ತಿ ತಾಲೂಕು) ದೇವಾಲಯ

ದಲ್ಲಿಯೂ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ ಮತ್ತು ಜುಂಜಯ್ಯನ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೂರ್ತಿಗಳಿವೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾಗವಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಡಿಗಳಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೈಲಾರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿನ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೈಲ ಹೊಂಗಲ ತಾಲೂಕಿನ ಶೀಗೆಹಳ್ಳಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇವಾಲಯವಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಗ್ರಾಮ, ಸಂತೆಯ ಶೀಗೆಯಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ದೇವರ ಶೀಗೆಯಹಳ್ಳಿ ಎಂದು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿ ಹೋಗಿದ್ದು ಜುಂಜಪ್ಪನ ದೇವಾಲಯ ದೇವರ ಶೀಗೆಯಳ್ಳಿಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ. ಊರಿನ ಈ ಭಾಗವೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪಾಳು ದೇವಾಲಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಹರಡಿರುವ ವೀರಗಲ್ಲು–ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ವಾಸ್ತುಗಳ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೇ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಈ ದೇವಾಲಯವೆಂದರೆ ಒಂದಂಕಣದ ಶಿಲಾಮಂಟಪ ಮಾತ್ರ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಸಾಧಾರಣ ಮನೆಯಂತೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಹಂಚಿನ ಛಾವಣಿಯಿದೆ. ಈ ಮಂಟಪವನ್ನು ನಾಲ್ಕೂ ಕಡೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚುವಂತೆ ಗೋಡೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದ್ದು ದಕ್ಷಿಣ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಾಗಿಲು ಕೂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಒಳಗಡೆಯಿರುವ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗಿರುವ ಶಿಲೆಯೊಂದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಶಿಲೆ ಅಥವಾ ಲಿಂಗವನ್ನೇ ಜುಂಜಪ್ಪ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಉದ್ಭವ ಮೂರ್ತಿಯ ಮುಂದುಗಡೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪಂಚಲೋಹದ ಉತ್ಸವ ಮೂರ್ತಿಯೊಂದು ಯಾವತ್ತೂ ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಂಚಲೋಹದ ಮೂರ್ತಿ ಅಶ್ವಾರೋಹಿಯಾದ ಮಾನವಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಒಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಗುರಾಣಿ ಹಿಡಿದದ್ದಾಗಿದೆ. ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕೊಡೆಗಳನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸಲಾಗಿದೆ.[4]

ಹಿರೇಮೈಲಾರದಲ್ಲಿರುವ ಎರಡೂ ಗುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಲಾಪೀಠದ ಮೇಲೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಶಿರಸ್ಸನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮೂರ್ತಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕಿರೀಟಾದಿ ಆಭರಣಗಳಿವೆ. ಹಳೆಯ ಮೂರ್ತಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕಿರೀಟಾದಿಗಳಿಲ್ಲ. ಕಾರೀಮನಿಯ ಮೂರ್ತಿ ಹಿರೇಮೈಲಾರದಲ್ಲಿರುವ ಹಳೆಯ ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೋಲುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದಂತೆ ದೇವರ ಶೀಗೆಯಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಮಾನವಾಕಾರದ ದ್ವಿಭುಜ ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಹುತ್ತದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತೀಕಾತ್ಮಕ ಲಿಂಗವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬೇವಿನಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಹಾಗಲವಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮೂರ್ತಿ ಅಥವಾ ಲಿಂಗವಿರದೆ ಕೇವಲ ಗುಬ್ಬಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆ ಖಡ್ಗ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.[5] ದೇವರ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿನ ಜುಂಜಪ್ಪನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಅಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನೆಂದರೆ ಗಣಪತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿದೆ.

ಮೈಲಾರದೇವರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈಗ ಯಾವ ಒಂದು ಜಾತಿ, ಅಥವಾ ಬಂಡ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದಿಯಾಗಿ ಅಂತ್ಯಜ ಕಡೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಆ ದೇವರ ಒಕ್ಕಲುಗಳೆಂದು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕುರುಬ, ಗೌಳಿ–ಗೊಲ್ಲ, ಬೇಡ ಮತ್ತು ಬೆಸ್ತ ಜನಾಂಗಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ದೇವರ ಶೀಗೆಯ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರಿಗಳು ಬೇಡರಾಗಿದ್ದು ದೇವಾಲಯದ ಒಳಅಂಕಣದಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಾತ್ರ, ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹೆಂಗಸರು ಒಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇತರ ಜಾತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸೇವೆಯನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದಲೇ ಪೂರೈಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಆಚರಣೆಗಳು ಯಾವವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದಸರೆಯಂದು ದೇವರು ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಮಲಪ್ರಭಾ ನದಿಗೆ ಹೋಗಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇತರ ದೇವರುಗಳಂತೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಕೂಡ ಅಂದು ಬನ್ನಿ ಮುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನುಳಿದಂತೆ ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದಾಗ ಅವನಿಗೆ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿ ಸೇವೆ ನಡೆಸಬಹುದು. ದೇವರಿಗೆ ಹೂರಣದ ಅಡಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಊರ ಜನ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮಂಗಲ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುವುದಿದ್ದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ನಿಗೆ ಮೊದಲು ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವಾಲಯದ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಮಡಿಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆರಾಧನೆ-ಆಚರಣೆ ಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸು. ೧೦೦ ಎಕರೆಗಳಷ್ಟು ಉಂಬಳಿಯಿದ್ದು ಅದು ಈಗಲೂ ಊರ್ಜಿತದಲ್ಲಿದೆ.

ಮೈಲಾರ ದೇವರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪ ಒಬ್ಬ ಉಪದೇವತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಭಕ್ತರು ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೀಯದಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಮೈಲಾರದೇವರ ಶಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಜಾನಪದ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈತ ನಿಗೆ ಅಂಥ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ದೇವರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ 'ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಹಾತ್ಮೆ'ಯಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಜೊತೆಗೆ ಷಣ್ಮುಖ ಮತ್ತು ಗಣಪತಿಯರು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ರಾಕ್ಷಸ ಸಹೋದರರೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿದರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ ಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಿಯೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಗ್ನ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಿದ್ದಾಗ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ–ಜುಂಜಯ್ಯರ ಆರಾಧನೆ ಕೈಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೈಲಾರದೇವರ ಭಕ್ತರ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಶೇಷ ಕಷ್ಟವೊದಗಿದಾಗ ಈ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದಾಗಿ ಹರಕೆ ಹೊರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಕೈಗೂಡಿದರೂ ಈ ಆರಾಧನೆ ಕೈಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು "ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ–ಜುಂಜಯ್ಯರಿಗೆ ಮಾಡುವುದು" ಎಂದು

ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಎರಡು ದಿನಗಳ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ. ಮೊದಲ ದಿನದ ಪೂಜೆ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ನಡೆದರೆ ಎರಡನೆಯ ದಿನದ್ದು ಜುಂಜಯ್ಯನದು. ನೈವೇದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊಸರನ್ನ, ಹೂರಣ ಗಡಬು, ಮಂಗರೊಳ್ಳಿ ಚಟ್ನಿ, ಹಸಿರು ಉಳ್ಳೀಗಡಿ, ಬಳ್ಳೊಳ್ಳಿ, ಬದನೆಯ ಕಾಯಿ ಮತ್ತು ಉಪ್ಪು ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ–ಜುಂಜಯ್ಯರ—ಎಂದರೆ–ಷಣ್ಮುಖ-ಗಣಪತಿ ಯರ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು, ಜತೆಗೆ ಮೈಲಾರದೇವರ ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಶಿವಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಶಾಕಾಹಾರಿಗಳ ವಿಧಾನ. ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ–ಜುಂಜಯ್ಯರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ; ಎರಡು ಮಣ್ಣಿನ ಹೊಸ ಕೊಡಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಕಬ್ಬಿನ ಗಳುಗಳನ್ನಾಗಲೀ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅವು ಗಳಿಗೆ ಬಟ್ಟೆ–ಬರೆ, ಆಭರಣ ಮತ್ತು ಇತರ ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದ ಮಾನವಾಕಾರ ಕೊಟ್ಟು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರದೇವರ ಮೂರ್ತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮಂಗ ರೊಳ್ಳಿಚಟ್ನಿ, 'ಮೊಸರನ್ನ, ಸಿಹಿಯನ್ನ, ಹೂರಣಗಡಬು ಮುಂತಾದ ನೈವೇದ್ಯ ಅರ್ಪಿಸಿದರೆ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ–ಜುಂಜಯ್ಯರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಟಗರುಗಳ ಬಲಿ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾತ್ರಿಯಿಡೀ ನಡೆಯುವ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮರು ದಿನ ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಗೊರವ–ಗೊರವಿಯರು ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡು ವುದು, ಗೊರವಟಿಗೆಯಾಡುವುದು, ಜಗಳದ ಸೇವೆ, ಕುದುರೆ ಕುಣಿತ, ಪವಾಡ, ಕಾಯ್‌–ಕೋಲು, ದೀವಟಿಗೆ ಸೇವೆ–ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಜರುಗಿಸು ತ್ತಾರೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಾವು, ಚೇಳು, ಮಂಡರಗಪ್ಪೆಗಳು ಕಚ್ಚುವುದಕ್ಕೆ ನಿದಾನವಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಹರಿಕೆ ಹೊರುವುದು,[7] ಕಾಣಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವುದು, ಎಂದರೆ ಹಾವು–ಚೇಳುಗಳು ಅವನ ಪ್ರತೀಕಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು, ಅವನಿಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾತ್ರೆ ನೆರವೇರಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಜಾನಪದ ಪುರಾಣವಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿರುವ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಉತ್ತರದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪೂಜಾಸ್ಥಳಗಳಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ದೇವಾಲಯ ಅಥವಾ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಈಗ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೂರ್ತಿಗಳೂ ದೇವಾಲಯಗಳೂ ಇವೆ. ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ಹುತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಲೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇವರಶೀಗಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕವಿದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಹುತ್ತಿನ

ಸಂಪರ್ಕ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕಥೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಚೇಳೂರ ರಂಗನನ್ನು ಸೋಲಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪ ತಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಕೋಪಗೊಂಡು ಮಲಗಿದಾಗ ಅವನ ಮೇಲೆ ಮೂರಾಳುದ್ದ ಮುಗುಹುತ್ತ ಬೆಳೆಯಿತು.[8] ಈಗಲೂ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಹುತ್ತವನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ.[9]

ಮಂಡ್ಯಜಿಲ್ಲೆಯ ನಾಗಮಂಗಲ ತಾಲೂಕಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕ್ಷೇತ್ರ ಆದಿ ಚುಂಚನಗಿರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಭೈರವ ಹುತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಜಾನಪದರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.[10] ಭೈರವರೂಪಿ ಶಿವನು ಚುಂಚನೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ನಿಗ್ರಹಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣ ಈಗೇನೋ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಚುಂಚನ ಕಟ್ಟೆ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರ ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಚುಂಚನೂರು ಎಂಬ ಗ್ರಾಮ ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ರಾಮದುರ್ಗ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವ ಚುಂಚ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಜುಂಜು ಎಂಬುದರ ಬೇರೊಂದು ರೂಪವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ಮೂಂಚೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಅಥವಾ ಚುಂಚನ ಕ್ಷೇತ್ರವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಹುತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗದ ಪೂಜೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಗ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ--

ವುತ್ತರದ ಭೈರುವನ ಸತ್ಯ ನೋಡೋಣ ಬನ್ನಿ
ಉತ್ತಮರ ಮನೆಯ ಅಸುಬಂದು । ಬೈರುವನ
ವುತ್ತಕ್ಕೆ ಆಲ ಕರೆದಾವು ॥ [11]

ಎಂದಿರುವ ಜಾನಪದ ಪದ್ಯ ಅಲ್ಲಿನ ದೇವರು ಮುಂಚೆ ಹುತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಹುತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗ ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂಭೂಶಿಲೆ, ದೇವರೆಂದು ಪೂಜೆಗೊಳುವ ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲದೆ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವಡೆಗಳಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹಿರೇಮೈಲಾರ, ದೇವರ ಗುಡ್ಡ ಮತ್ತು ಕಾರೀಮನಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರು ಹುತ್ತಿನ ಒಳಗಡೆ ಸ್ವಯಂಭೂ ಲಿಂಗ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಹಿರೇಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ ಸದ್ಯ ಇರುವ ಮಣ್ಣಿನ ಮೂರ್ತಿ ಶಿವಲಿಂಗದ ಮೇಲಿದ್ದ ಹುತ್ತಿನಿಂದಲೇ ಮಾಡಿದ್ದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಹುತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗರೂಪಿಯೇ. ನಂಬಿಯಣ್ಣನು ತಿರುವಾರಿವೂನಲ್ಲಿದ್ದ ಹುತ್ತಿನೊಳಗಿದ್ದ ಲಿಂಗರೂಪಿ ಶಿವನನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದನೆಂದು ಪೆರಿಯ ಪುರಾಣ ಹೇಳುತ್ತದೆ[12].

ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅಥವಾ ಸ್ಕಂದಶಿವ, ಜಾನಪದ ದೇವರು ಜುಂಜಪ್ಪ, ಶಿವನೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗುವ ಮೈಲಾರದೇವರು ಮತ್ತು ಆದಿ ಚುಂಚನಗಿರಿಯ ಭೈರವ ಈ ಮೊದಲಾದ ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ದೇವರುಗಳು ಹುತ್ತಿನಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗರೂಪದ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ

ಇಂಥವೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಈ ಮಾಲಿಕೆಗೆ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ತಿರುಪತಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ಮೂಲತಃ ಹುತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದನೆಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣ ಹೇಳುತ್ತದೆ.[13] ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಪೇಟೆಯ ತಾಲೂಕಿನ ಸಂತೆಬಾಚನಹಳ್ಳಿಯ ಸಮೀಪ ಚಿಕ್ಕಕೆರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಕೆರೆಯ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ 'ಒಳಗೆರೆ ದೇವಮ್ಮ' ಎಂಬ ದೇವಿಯ ಗುಡಿಯೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳರು ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಕದಿಯಲು ಹೋದಾಗ ಪ್ರಸ್ತುತ ದೇವಿಯ ಮೂರ್ತಿ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಇಳಿದು ಹೋಗಿ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹುತ್ತ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡಿತೆಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಐತಿಹ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ.[14] ಈ ಐತಿಹ್ಯ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಿರುವು ಮುರುವು ಮಾಡಿದೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ದೇವಿಯ ಪ್ರತೀಕ ವಾಗಿ ಹುತ್ತ ಅಥವಾ ಹುತ್ತಿನೊಳಗಿದ್ದ ಲಿಂಗವೇ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಹಿಂದೂ ಶಿಷ್ಟ ದೇವರುಗಳಾದ ಶಿವ, ಸ್ಕಂದ, ಭೈರವ, ವಿಷ್ಣು ಇವರೆಲ್ಲ ಹುತ್ತಿನಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗರೂಪದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಜಾನಪದ ದೇವರಾದ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ದೇವಿ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಯರು ಈ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹುತ್ತ ಅಥವಾ ಸರ್ಪವನ್ನು ನಾಗರಪಂಚಮಿಯಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸುವ ರೂಢಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಕೂಡ ಸರ್ಪರೂಪಿ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಹಿತ್ತಾಳೆಯ ಸರ್ಪವನ್ನು ಹೊತ್ತು ಅಡ್ಡಾಡುವ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಉಂಟು. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯನ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರತೀಕ ಸರ್ಪವೇ ಎಂಬುದು ಕುಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣ, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪ ವಿಷನಿವಾರಕ ದೇವರೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಕೇವಲ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತ ನಾಗಿಲ್ಲ. ಆತನ ಪ್ರತೀಕ ಹಾವು ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಹುತ್ತದಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗವೂ ಅವನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗಷ್ಟೇ ಅವನು ದೇವರಲ್ಲ. ಇತರರಲ್ಲೂ ಅವನ ಪೂಜೆ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಇತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಬಿಡುವುದು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟರ ದೇವರಾದ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅಥವಾ ಸ್ಕಂದ ಆತನ ತೀರ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧಿ. ಅಥವಾ ಅವನ ಅಪರಾವತಾರ, ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ಮತ್ತು ಚುಂಚನ ಕೋಟೆಗಳು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗಿರುವ ಸಂಭವನೀಯತೆ ತುಂಬ ಇದೆ. ಈ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಲದೇವಿ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಿದೆ.[15] ಇಲ್ಲಿ ಜುಂಜ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿವಾಚಕವಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ-ಲ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರಿದೆ. ಚುಂಚನಹಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಊರಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಕ್ರಿ. ಶ. 1205ನೆಯ ವರ್ಷದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ. ಸು. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿಯೇ ಚುಂಚನಗಿರಿಗೆ ಚುಂಚನ ಕೋಟೆ ಎಂದು ಹೆಸರಿದ್ದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆಯಂತೆ.[16] ಜುಂಜು ವೀರಭದ್ರೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಶರಣನೊಬ್ಬ ಇದ್ದನೆಂದು ಲಕ್ಕಣ್ಣ ದಂಡೇಶ ತಿಳಿಸು ತ್ತಾನೆ.[17] ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಾದ ಎರಡು ತಾಮ್ರ ಶಾಸನ ಗಳಲ್ಲಿ ಚುಂಚೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಜುಂಜೇಗೌಡ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಾಚಕ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ.[18] ಇವೆರಡು ಶಾಸನಗಳು ಒಂದೇ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಕಾಲದವಾಗಿದ್ದು ಇವು ಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರಸ್ತುತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೂಡ ಒಬ್ಬನೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚುಂಚ ಮತ್ತು ಜುಂಜ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ರೂಪಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ.

ಚುಂಚ ಅಥವಾ ಜುಂಜ ಎಂದರೆ ಚಿಕ್ಕ, ಕಿರಿಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವುದನ್ನು ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಕೋಶದಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಪುಟ-19, ಮುಂ.
2. ತೀ. ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ-ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು. ಪು-33
3. ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ, ಸಂಪುಟ-14-ಸಂಚಿಕೆ-3-4. ಪು. 82.
4. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಇನ್ನೊಂದು ಮೂರ್ತಿ ಕೊಪ್ಪಳ ತಾಲೂಕಿನ ವದ್ನಾಳ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ.
5. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು. ಪು-130.
6. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬಳ್ಳಿ. ಇದರ ಎಲೆಗಳು ಹುಳಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಖಗೇಂದ್ರಮಣಿ ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ 'ಮಂಗರವಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಸಸ್ಯದ ಹೆಸರಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಬಳ್ಳಿಯೇ ಮಂಗರೊಳ್ಳಿ.
7. ಡಾ॥ ಜೀ. ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ—ಮೋದರಕಲ್ಲು. ಪು. 73-74.
8. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು. ಪು-71
9. ಅದೇ—ಪು-121
10. ಆದಿ ಚುಂಚುನಗಿರಿ. ಪುಟ-13
11. ಅದೇ—
12. ಪೆರಿಯ ಪುರಾಣಂ, ಸಂಪುಟ.೧. ಪುಟ-137
13. ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪ. (ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್)
14. ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು, ಸಂಪುಟ-3-ಸಂಚಿಕೆ.3-4ಪು-29-31
15. E C.I. ಯಡತೊರೆ-62 (57) 21ನೆಯ ಸಾಲು. 33-34.
16. ಆದಿಚುಂಚುನಗಿರಿ-ಪುಟ-10
17. ಶಿವತತ್ವ ಚಿಂತಾಮಣಿ, ಪುಟ-427. ಪದ್ಯ 191.
18. ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರು, ಪು. 135-138.

ನನ್ನ ಹಕ್ಕಿಯು ಹಾಡು

ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ

ಯಾವ ನಾಡಿನಾಗs। ಯಾವ ಕಾಡಿನಾಗs
ಮಾಯವಾಗ್ಯಾದೆ ಗೆಳತೆವ್ವಾ। ನನ್ನೆದೆಯs
ಹಕ್ಕೀಗಿ ಹ್ಯಾಂಗ ಹುಡುಕಾಲಿs । ೧ ।

ಯಾವ ಮೋಡಿಕಾರs । ಯಾವ ಬ್ಯಾಟಿಕಾರs
ಮೋಸಮಾಡ್ಯಾನೆ ಹೇಳವ್ವಾ। ನನ್ನೆದಯs
ಹಕ್ಕೀಗಿ ಎಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಾಲಿs । ೨ ।

ಚೆಲುವೇನು ಚದುರೇನು। ಕಣ್ಣೇನು ಬಣ್ಣೇನು
ಕಳದಂಥ ನನ್ನ ಹಕ್ಕೀಯು। ಕಾಲೀನs
ಉಗುರು ಬಂಗಾರದುಂಗುರು । ೩ ।

ನನ್ನ ಮುದ್ದಿನ ಹಕ್ಕಿ। ಕುಣಿಕುಣಿದು ಹಾಡಾಗ
ಆಡುವ ಎಲ್ಲ ಮಕ್ಕಳು। ನೆರದಾಗs
ದೀಪಾವಳೀ ಹಬ್ಬ ಕಣ್ಣೀಗಿ । ೪ ।

ಯಾರಿಗ್ಹೇಳಲಿ ನನ್ನs। ಯಾರಿಗೇಳಲಿ ನನ್ನs
ಬ್ಯಾನಿ ಬ್ಯಾಸರಿಕಿ ಎದಿಯಾನ। ಹೇಳಿವರ
ಕೇಳೋರು ಯ್ಯಾರಾರ ಹೇಳವ್ವ । ೫ ।

ಎಲ್ಲೋರು ಸುಲಗೋರೆs। ಎಲ್ಲೋರು ಲೂಟೇರೆs
ಕೊಲೆಕಳವು ಮೋಸ ವಂಚಕರೆ। ತುಂಬಿರಲುs
ನ್ಯಾಯ ಮ್ಯಾಡೋರು ಇಲ್ಲವ್ವs। । ೬ ।

ದೇಶಕ್ಕೆ ದೇಶವೆs। ಹುಲಿ ಹಾವು ಹೆಗ್ಗಣs
ನರಿ ಜಗಳಿ ಹುದಿ ಮೊಸಳಿಂವ। ತುಂಬಿರಲುs
ದುಃಖ ಕೇಳೋರು ಎಲ್ಲೆವ್ವs । ೭ ।

ಕಳದದ್ದು ಸಿಗವಲ್ದs ಹೋದದ್ದು ಬರವಲ್ದs
ಮಿಂಚಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಕಾಣ್ವಲ್ದs । ಅಂದಾಗs
ಹ್ಯಾಂಗ ಮಾಡಲಿ ನಾನೀಗs । ೮ ।

ಕಣ್ಣೀರು ಹೊಳೆಯಾಯ್ತು । ಗೋಳಿನ ಬಾಳಾಯ್ತುs
ಸಾಯೊತನಕಿರುವ ಚಿತೆಯಾಯ್ತು । ಗೆಳೆತೆವ್ವ
ಬೆಂಕಿಯು ಊಟವೆ ನಿಜವಾಯ್ತು । ೯ ।

ಹಾದೀಗಿ ಹೋಗವಗೆ । ಅಪ್ಪಾ ಎಂದರೆ ನಾನು
ಯಾರೀಗಿ ಹುಟ್ಟಿದವ ಎನ್ನುವನು । ಗೆಳೆತೆವ್ವ
ದೊಸೆದಾಟ ಹೀಂಗ ನೋಡವ್ವ । ೧೦ ।

ತಮ್ಮ ಗುದ್ದಿಗೆ ತಾವು । ಎಲ್ಲೋರು ಜಗ್ಗೋರೆ
ತಮ್ಮ ಸುಖವನೊಂದೆ ನೋಡೋರೆ । ಗೆಳೆತೆವ್ವ
ಇಂಥ ಜನಗಳ ಮಧ್ಯ ಹ್ಯಾಂಗಿರಲಿ । ೧೧ ।

ನನ್ನ ಎದೆಯಾನ ಹಕ್ಕಿ । ಕಳೆದು ಹೋದಾಗೀಗ
ನನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸುಖವನ್ನೂ । ಗೆಳೆತೆವ್ವ
ದಾವನಾದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಾಲಿ । ೧೨ ।

ಮುಗಿಲೆಲ್ಲ ಮೋಡಾಗಿ । ಭೂಮೆಲ್ಲ ಮಳೆಯಾಗಿ
ತೋಟ ಗದ್ದೆಗಳೆಲ್ಲ ಹಸುರಾಗಿ । ಕುಣಿವಾಗ
ನೀನಿಲ್ದೆ ಹ್ಯಾಂಗ ನಾನಿರಲಿ । ೧೩ ।

ಕೊಂಬೆ ರೆಂಬೆಗಳಿಂದ । ಎಲೆ ಚಿಗುರು ಹೂವಿಂದ
ಕಾಯಿ ಹಣ್ಣಿಂದ ಬರುವಂಥ । ಆ ಸುಖವು
ಯಾರಿಗಿ ನಾನು ಹೇಳಾಲಿ । ೧೪ ।

ಬ್ಯಾಸೀಗಿ ಬಂದಾಗ । ಬಿಸಲೀಗಿ ತಾಳದೆ
ಬಡಕೊಂಡು ಬಗಲಾಗ ಇರುವಂಥ । ನಿನ್ನನ್ನು
ಬ್ಯಾಸಗ್ಯಾಗ ಬಿಟ್ಟು ಹ್ಯಾಂಗಿರಲಿ । ೧೫ ।

ಮಳೆಗಾಲ ಬಂದಾಗ । ಮಳೆಹನಿಗೆ ತಾಳದೆ
ಬಡಲಾಗ ಸೇರ್ಕೊಂಡು ಇರುವಂಥ । ನಿನ್ನನ್ನ
ಮರೆತ್ಯಾಂಗ ಮಳೆಗಾಲ ಕಳೆಯಾಲಿ । ೧೬ ।

ಚಳಿಗಾಲ ಬಂದಾಗ । ಚಳಿಯೇಟು ತಾಳದೆ
ಗಡಗಡ ನಡಗುತ್ತ ಅಪ್ಕೊಂಡು । ಇರುವಂಥ
ನಿನ್ನನ್ನು ಮರೆತ್ಹ್ಯಾಂಗ ನಾನಿರಲಿ । ೧೭ ।

ನಿನ್ನ ಗೆಳೆಯರು ಬಂದು । ಎಲ್ಲಿ ಇರುವನು ಎಂದು
ಕೇಳಿದರೆ ಏನು ಹೇಳಾಲಿ । ನನ ಹಕ್ಕಿ
ಪರದೇಶಿ ಮಾಡಿ ನಡದೆಲ್ಲಾ । ೧೮ ।

ಇನ್ನೆಂದು ಸೇರುವುದು । ಇನ್ನೆಂದು ಕೂಡುವದು
ಈ ಬಾಳ ಕಡಲಾಗ ನಾನೀನು । ಅಗಲ್ದೋರು
ಕೂಡೋದು ಯಾವಾಗ ಹೇಳೀಗ । ೧೯ ।

ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರಲ್ಲಿ । ಸುಳಿ ಸೆಳವು ತುಂಬಿರಲು
ಚಂಡಮಾರುತವು ಮತ್ತೆಮತ್ತೇ । ಬರುವಾಗ
ಕೂಡುವ ದಾರಿ ಹೇಳೀಗ । ೨೦ ।

ಕನ್ನಡ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ (Colophons) ಕಂಡು ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರುಗಳ ಶಿಕ್ಷಣದ ಚಿತ್ರಣ*

ಸಿ. ನಾಗಭೂಷಣ.

ವೈದಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಗಾರ್ಗಿ' ಯಂತಹ ಮೇಧಾವಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ಕ್ರಮೇಣ ಸ್ತ್ರೀಯರು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹರೆಂದು ಅವರ ಜೀವನದ್ದಕ್ಕೂ ಪೋಷ್ಯರಾಗಿಯೇ ಬಾಳಬೇಕೆಂಬ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಭರತ ಖಂಡದ ಸಮಾಜವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಭರತ ಖಂಡದ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಭಾಗವಾದ ಕರ್ನಾಟಕವು ಮೇಲಿನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರಂಗತರಾಗಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರಕದಿದ್ದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಿ "ಕ್ರಿ.ಶ. 900ರ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ನಾಗಾರ್ಜುನಯ್ಯ ಮತ್ತು ನಂದಿಂಗೆಯಬ್ಬೆಯ ಮಗಳು "ಸಾಮಿನಿರ್ಮಡಿ' ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಸಿದಿಂ ಶ್ರೀ", ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಮಿನಿರ್ಮಡಿಯು ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿದ್ದಳು".[1] ಹಾಗೂ 'ಬೀದರ' ಜಿಲ್ಲೆಯ 'ಜಲಸಂಗವಿ' ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿನ ಮಹಾದೇವ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿನ ಶಾಸನ ಸುಂದರಿ ಶಿಲ್ಪದಿಂದ ಅಂದರೆ ಆಕೆಯು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕಂಠ (ಬಳಪದಕಲ್ಲು) ಹಿಡಿದು ಕುಳಿತಿರುವ ಭಂಗಿಯಿಂದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.[2] ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕ್ವಚಿತ್ತಾದರೂ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಶಾಸನಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ.

---

* 1988 ಜನವರಿ 29, 30. 31. ರಂದು ದಾವಣಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕರ್ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸ ಸಮ್ಮೇಳನದ 7ನೆಯ ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದ ಪ್ರಬಂಧದ ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪ.

1 ಡಾ॥ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (ದ್ವಿ.ಮು) ಪು. 240.

2 ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದವರು ಪೂಜ್ಯಗುರುಗಳಾದ ಡಾ॥ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು.

ಸ್ತ್ರೀಯರು ಒಳ್ಳೆಯ ಗೃಹಿಣಿಯರಾದರೆ ಸಾಕು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮನೆಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಮೇಲ್ತರಗತಿಯ (ರಾಜರ, ಅಧಿಕಾರಿಗಳ) ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವರ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ನರ್ತನ ಸಂಗೀತ ಮುಂತಾದ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.[3]

12ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ ಪುರುಷರ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಶೇ. 30% ರಷ್ಟಿತ್ತೆಂದೂ, ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂಖ್ಯೆ ಶೇ. 10ರಷ್ಟಿತ್ತೆಂದೂ "ಡಾ॥ ಅಲ್ತೇಕರರು"[4] ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಊಹೆಗೆ ಖಚಿತಾಧಾರಗಳು ಇಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿಯ ಹೆಸರು ಪಂಡಿತೆಯ ಹೆಸರು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ರಾಜಮನೆತನದ ದೊಡ್ಡ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಶ್ರೀಮಂತ ಮನೆಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿದ್ಯಾವತಿಯರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಗಳಿವೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ವಿದ್ಯಾವತಿಯರಾಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಔದಾಸೀನ್ಯವನ್ನು ತಾಳಿದೆ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಜೈನ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅವರಲ್ಲಿ 'ಕಂತಿ'ಯರೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸನ್ಯಾಸಿನಿಯರ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಸಂಯಮವನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿವೆ. ಈ 'ಕಂತಿ'ಯರು ವಿದ್ವತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿಲ್ಲ. ಇವರು ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ಯಾವತಿಯರಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯಾವತಿಯರಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಇಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲ ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವುದು ಕವಿ ಲಿಖಿಸಿದ ಪ್ರತಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿರುವ ಲಿಪಿಕಾರರ ಮೂಲಕ. ಶತಮಾನಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಕಾರರು ಪ್ರತಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮಹತ್ವವನ್ನು ವಿಪುಲವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ನಮ್ಮ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರಲು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಲಿಪಿಕಾರರು, ರಾಜರ ಪರಿವಾರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಠ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ

---

3 ನೋಡಿ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ [ಪು. 409-10]

4 Altekar : Education in Ancient India. P. 233.

[ಧಾರ್ಮಿಕ-ಲೌಕಿಕ ಉದ್ದೇಶ್ಯಗಳ ಈಡೇರಿಕೆ, ಸ್ವಸಂತೋಷ] ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ರೀತಿಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಲಿಪಿಕಾರರ ವೈವಿಧ್ಯ, ಉದ್ದೇಶ್ಯ, ಮನೋಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಆದಿ-ಅಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಲಿಪಿಕಾರರ (ಪ್ರಶಸ್ತಿಯಿಂದ) ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ಅವರನ್ನು (1) 'ವೃತ್ತಿ ನಿರತ' ಹಾಗೂ (2) 'ವೃತ್ತಿ ನಿರತರಲ್ಲದ' ಲಿಪಿಕಾರರೆಂದು, 2. ಅ) 'ನಿಯುಕ್ತ' ಲಿಪಿಕಾರರು ಆ) 'ಹವ್ಯಾಸಿ' ಲಿಪಿಕಾರರು ಇ) 'ವೃತ್ತಿ' ಲಿಪಿಕಾರರು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಲಿಪಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಲಿಪಿಕಾರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಕೊಂಡವರು ಪುರುಷರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲೌಕಿಕ ಉದ್ದೇಶ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ತಾವು ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಲಿಖಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಾನದ ಮೂಲಕ ಹಂಚಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿದ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳ ಆದಿ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಅವರ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅವರ ಕಾಲದ (ಸ್ತ್ರೀಯರ) ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಊಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಇದಕ್ಕಾಗಿ.
(1) ಕನ್ನಡ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಸೂಚಿ. ಮೈ. ವಿ. ವಿ.
(2) ಕನ್ನಡ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಸೂಚಿ. ಬೆಂ. ವಿ. ವಿ.
(3) ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮೀಸೇನ ಭಟ್ಟಾರಕ ಜೈನ ಮಠದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಭಂಡಾರದ ಲಿಪಿಕಾರರು. ಹಿರೇಮಠ. ಬಿ. ಆರ್. (ಲೇಖನ) ಕ. ಸಾ. ಪ., ಸಂ. 69. ಸಂ. 2. 1984.
(4) ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿ ಲಿಪಿಕಾರರು. ಹಿರೇಮಠ. ಬಿ. ಆರ್, ಸಾಧನೆ ಸಂ. 12. ಸಂಚಿಕೆ. 2. Apr-June 1983.
(5) ಕನ್ನಡ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ (ಅಪ್ರಕಟಿತ ನಿಬಂಧ) ಕ. ವಿ. ವಿ., ಬಿ. ಕೆ. ಹಿರೇಮಠ.
(6) ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ. ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್.
(7) ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನಾ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ.

ಇವರುಗಳ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಲಾಗಿದೆ.

---

5. ಡಾ॥ ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್.–ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ. ಪು. 51.
6. ಡಾ॥ ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ.–ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನಾಶಾಸ್ತ್ರ. ಪು. 45.

ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳ ಪುಷ್ಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು 16ರಿಂದ 18ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಪೊನ್ನನ ಶಾಂತಿಪುರಾಣದ ಪ್ರತಿಯಂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ರನ್ನನ ಅಜಿತಪುರಾಣದ ಹೇಳಿಕೆಯಷ್ಟೆ. ಕೆಲವು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೇದಿಯುಂಟು. ಕೆಲವಲ್ಲಿ ತೇದಿಯಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣದ ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ(ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಹೊರತಾಗಿ) ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳಿಂದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಪುಷ್ಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು 23 ಜನ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವಿವರ ದೊರೆತಿದ್ದು ಇವರಲ್ಲಿ 11 ಜನ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರು. ಉಳಿದ 12 ಮಂದಿ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಹಂಚಿದ್ದಾರೆ. ಈ 23 ಜನ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು 15 ಜನ ಸ್ತ್ರೀಯರು 'ಜೈನರು'. 'ವೀರಶೈವ' ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು 6. ಅನ್ಯಮತೀಯ (ವೈಷ್ಣವ) ಹಾಗೂ 'ಕೆಳವರ್ಗ'ದವರು ಒಬ್ಬರು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ.

"ಶೀರ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಲೇಖನ ಕಲೆಯನ್ನು ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನಿತ್ತಿದ್ದರೂ"[7] ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿ ಲಿಪಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಪುರುಷರಷ್ಟು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯು ಬರೆದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೂ ದೊರೆಕಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮತದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು.

ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಪುಷ್ಪಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣ ಚಿತ್ರಣವು ಲೌಕಿಕ ಪರವಾಗದೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ತಾಯಿ, ಮಗಳು, ಸೊಸೆ, ಕಂತಿಯರೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಸ್ತ್ರೀ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರು ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆ, ಶುದ್ಧಿಯಾರ್ಜನೆ, ಪುಣ್ಯಸಂಪಾದನೆ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ರಚಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಮೊದಲು ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದು ನಂತರ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಬರೆಯಿಸಿ ದಾನಮಾಡಿದವರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯೋಣ.

ಈ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು (1) 'ಜೈನ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರು'
(2) 'ವೀರಶೈವ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರು'

---

7. ಕ. ಹ. ಪ್ರ. ಅ. –ಬಿ. ಕೆ. ಹಿರೇಮಠ, ಪು. 112

ಹಾಗೂ (3) 'ಇತರೆ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರು, ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸ ಬಹುದು.

ಜೈನ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರು : 7 ಜನ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರು, ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ.

1. "ಸ್ವಸ್ತಿ ಶ್ರೀ ಸೇನಾಗಣಾಗ್ರಗಣ್ಯರು ಕರವೀರ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಶ್ರೀ ಜಿನಸೇನ ಭಟ್ಟಾರಕ ಸ್ವಾಮಿ ಕರಕೃತ ಸಂಜಾತ ಗುಣಭದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳ ಶಿಷ್ಯರು ಶಾಂತಿಮತಿ ಕಂತಿಯರು ಅಷ್ಟಿಗೆ ಪುರದ ಶ್ರೀ ಅಜಿತನಾಥನ ದಿವ್ಯ ಚೈತ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ನೋಡಿ ಬರೆದವು"[8].

2. "ಲಲಿತಕೀರ್ತಿ ಭಟ್ಟಾರಕ ದೇವರುಗಳ ಪಾದಪದ್ಮಕ್ಕೆ ತುಂಬಿಯೆನಿಸಿದ ವರ್ಧಮಾನಕ್ಕಗಳು ಸೇನಗಣದ ನೇಮಕ್ಕಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಾನವಾಗಿ ಬರೆದು ಕೊಟ್ಟ ಧನ್ಯಕುಮಾರ ಚರಿತೆ"[9].

3) "ಪೆನುಗೊಂಡೆಯ ಶ್ರೀ ಶಾಂತಿಮತಿ ಅವಗಳ ಜೀಯನವರು ತಮಗೆ ಕೇವಲಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಬರೆದಂಥಾ ಹಿರೀ ಪಂಚ ಪರಮೇಷ್ಟಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಮಾಪ್ತ"[9ಅ]

4) "ಯಲ್ಲಣ್ಣನ ಪುತ್ರಿ. ಕಾಳೌವ್ವ x x ...... ರಕ್ತಾಕ್ಷಿ ಸಂವತ್ಸರದ ಚೈತ್ರ ಬಹುಳ"[10]

5) "ಶ್ರೀಮತಿ ಅಕ್ಕಗಳು ಬರೆದರು ಜಿನಮುನಿತನಯು"[11]

6) ಧರೆನುತ ಬೆಳ್ಗುಳ ಗ್ರಾಮದೊಳೊಪ್ಪುವ ಶ್ರೀ ಗೊಮ್ಮಟೇಶ-ಲಾಯುಳೂ ಗುರು ಪ್ರಭಾಚಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರ ಶಿಷ್ಯ ಪಾರಿತ್ರ ಅಜ್ಜಿಗಳು".[12]

7) "ಹೇಮಲಂಬಿ ಸಂವತ್ಸರದ ರತ್ನ ಕರಂಡಕೀ ಶ್ರಾವಣ ಶುದ್ಧ 14 ಯಲು ರತ್ನ ಕರಂಡಕದ ಪ್ರತಿಯನು ಹಂಗುಳದ ದೇವುರವ್ವಧ್ಯಾಯರು ಬರದ್ದು ! ವಿಕ್ರಮ ನಾಮ ಸಂವತ್ಸರದ ಫಾಲ್ಗುಣ ಮಾಸ ಬಹುಳ ದಶಮಿಯೊಳು ಬರೆದರು ಪಾರ್ಶ್ವಮತಿ ಬಾಯೀಜಿಯಂವರು"[13].

---

8. ದಾ. ವ. ಭಾಂ. ಕಾ. ಪ್ರ. ನಿಂಬ ಸಾಮಂತ ಚರಿತ್ರೆ ಪ. 128.
9. ಶ್ರೀ. ಲ. ಭಂ. ಜೈ. ಮಠದ ಹ. ಪ್ರ. ಭಂ. ತಾ. ಪ್ರ. 157/2.
9ಅ ಶ್ರೀ ಲ.ಭಂ. ಜೈ. ಮಠದ. ಹ. ಪ್ರ. ಭಂ. ತಾ. ಪ್ರ. 253 ಪಂಚ ಪರಮೇಷ್ಠಿಗಳ ಬೊಲ್ಲಿ
10 ಅದೇ. ತಾ. ಪ್ರ. 20 ಪದ್ಮಾವತಿ ಚರಿತೆ
11 ಅದೇ. ಕಾ. ಪ್ರ. 177/5
12 ಕ. ಹ. ವ. ಸೂ. 6 ಕ್ರ. ಸಂಖ್ಯೆ 150
13 ಶ್ರೀ. ಲ. ಭಂ. ಜೈ. ಮಠದ ಹ. ಪ್ರ ಭಂ. ಕಾ. ಪ್ರ. 183

ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ 1) ಶಾಂತಿಮತಿ ಕಂತಿ. 2) ಪಾರ್ಶ್ವ ಮತಿಬಾಯಿ 3) ವರ್ಧಮಾನಕ್ಕ 4) ಶ್ರೀಮತಿ ಅಕ್ಕ 5) ಕಾಳವ್ವೆ ಯರು ಜೈನ ಹವ್ಯಾಸಿ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರತಿಯಿಂದ ನಕಲುಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇದ್ದವರೇ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಮತಿ ಕಂತಿಯರು ಪಾರ್ಶ್ವ ಕವಿಯ ಸಾಂಗತ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ 'ನಿಂಬ ಸಾಮಂತ ಚರಿತೆ' ಯನ್ನು ವರ್ಧಮಾನಕ್ಕಗಳು ಆದಿಯಪ್ಪ ಕವಿಯ ಸಾಂಗತ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ 'ಧನ್ಯಕುಮಾರ ಚರಿತೆ'ಯನ್ನು, ಯಲ್ಲಣ್ಣನ ಪುತ್ರಿ ಕಾಳೌವ್ವೆಯು 'ಪದ್ಮಾವತಿ ಚರಿತೆ'ಯನ್ನು, ಪಾರಿಶ್ವ ಅಜ್ಜಿಗಳು ಚಂದಯ ಕವಿಯ 'ಜೈನಾಚಾರ' ಕೃತಿಯನ್ನು, ಪಾರ್ಶ್ವಮತಿಬಾಯೀಜಿಯವರು 'ರತ್ನಕರಂಡಕ ಶ್ರಾವಕಾರಚಾರ' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವರ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಸಾಂಗತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಭೇಧಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಲ್ಲಣ್ಣನ ಪುತ್ರಿ ಕಾಳವ್ವೆ...ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ತಂದೆ ಯಿಂದ ಮಗಳು ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಗುರು ಶಿಷ್ಯೆಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಜೈನಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರು ಪದ್ಮಾವತಿ ಚರಿತೆ, ಧನ್ಯಕುಮಾರ ಚರಿತೆ, ರತ್ನ ಕರಂಡಕ, ನಿಂಬ ಸಾಮಂತ ಚರಿತೆ, ಜೈನಾಚಾರ, ಪಂಚಪರಮೇಷ್ಠಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಪರಮ ದೇವತೆಗಳ ಲೀಲೆ, ಮಹಿಮೆ, ಚರಿತೆ ಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲಾ ನಡೆದಿದ್ದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಾದರೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾದರೂ ಅವರ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮಿತಿ ಯನ್ನು ನಾವು ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಭೇಧದಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀ ಶಾಂತಿಮತಿ ಅವ'ಗಳು ತಮಗೆ ಕೇವಲಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಬರೆದುಕೊಂಡಿವುರುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮೋಕ್ಷಗಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ನೆಪದಿಂದಲಾದರೂ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿಸಿ ತಮಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಯವರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಾನದ ಮೂಲಕ ಹಂಚುವುದರ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಾರವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡವರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ;

1) "ಸ್ವಸ್ತಿ ಶ್ರೀ ಶಕ ವರ್ಷ 1468ನೆಯ ಪರಾಭವ ಸಂವತ್ಸರದ ವೈಶಾಖ ಶುದ್ಧ 16 ಶುಕ್ರವಾರದಲ್ಲಿ ಯೇದಲಾಪುರದ ಚನ್ನಪಾರ್ಶ್ವನಾಥನ

ಶ್ರೀಪಾದ ಸನ್ನಿಧಾನದಲಿ 'ಅಕ್ಕನೂರ ಸಿಂಗಪನು', ಮುಂಡಿಗೆಯ ಪಾಯಣನ ಮಗಳು ಪದುಮಾಯಿಗೆ ಬರೆದು ಕೊಟ್ಟಂತಹ 'ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆಯ' ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಮಂಗಳ ಮಹಾ ಶ್ರೀ. ಶ್ರೀ." [14]

2) "ಅಮರೇಂದ್ರ ವಂದಿತ ಶ್ರೀ ಸುಕುಮಾರನ ಚಾರು ಚರಿತದ ಪ್ರತಿಯನು ಜಿನಚಂದ್ರನು ತನ್ನ ಪುತ್ರೀತ್ರಯಗಳನೋದಿಸಲೆಂದು ಬರೆದನು".[15]

3) "ಅತ್ತಣೂರ ಮಾಕವೆಗೆ ಬರದು ಕೊಟ್ಟರು ಅನಂತ ಕೀರ್ತಿ ದೇವರು ಬಡಗನವರು ಪ್ರಿಯಾರ್ಥ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ". [16]

4) "ಬತ್ತಿ ಬುದ್ದಪ್ಪನ ಪುತ್ರ ಧರ್ಮನು ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಪಾರಿಶ್ವಮತಿ ಬಾಯಿಜೀಯರಿಗೆ ದ್ವಾದಶಾನು ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು ಕೊಟ್ಟನು". [17]

5) "ಬರದು ಧರ್ಮಮತಿ ಅಕ್ಕಳ ಜೀಯವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟರು...ಶ್ರೀ ಚಾರು ಕೀರ್ತಿಯವರ ಶಿಷ್ಯ ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿವರ್ಣಿಯು ಒರೆದನು". [18]

6) ... "ಶ್ರೀ ಭಾನುಮುನಿಗಳ ವಾಕ್ಯಾಮೃತದಿಂದ ಬರದು ಕೊಟ್ಟನು. ಬರಸಿ ಕೊಟ್ಟಾತನು ಬಜಣ ಸೆಟ್ಟಿಯವರ ಮಗ ಕಲ್ಲಪ್ಪ ಸೆಟ್ಟಿಯು ಕಮಳ ಶ್ರೀ ಅವ್ವಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮಾರ್ಥವಾದಿ ವೊಡ್ಡಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಬರಯಿಸಿ ಕೊಟ್ಟುದಕ್ಕೆ ಮಂಗಳ ಮಹಾ"[19]

7) ... "ಬಕ್ಕುಸೆಟ್ಟಿ ಅಕ್ಕವ್ವನವರಿಗೆ ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಪಂಚ ಪರಮೇಷ್ಠಿಗಳ ಬೊಲ್ಲಿ. ಕರ್ಮ ಪ್ರಕೃತಿ, ಷಟ್ ಪ್ರಾಭೃತ, ಆತ್ಮ ಧ್ಯಾನ ಲಕ್ಷಣ, ಈಯ್ಯಾರ್ಯಪದಿ, ಸಮಾಯಿಕ ಈ ಜಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಶಾಸ್ತ್ರದಾನಾರ್ಥವಾಗಿ ದ್ರಾವಡ ದೇಶ ಅಪ್ಪಣ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ".[20]

ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

---

14 ಆದಿದೇವ–ಮೈ. ಓ. ಲೈ. K.A, 267.
15 ಕ. ಗ್ರ. ಸಂ.
16 ಕೊ. ಶ್ರೀ. ಲ. ಸೇ. ಭಂ. ಜೈ. ಮ. ಹ. ಪ್ರ. ಭಂ.
17 ಅದೇ
18 ಅದೇ
19 ಕ. ಹ. ಪ್ರ. ವ. ಸೂ. ಸಂ. 4. ಕ್ರ. ಸಂಖ್ಯೆ 1655.
20 ಕೊ. ಶ್ರೀ. ಲ. ಸೇ ಭಂ. ಜೈ. ಮ. ಹ. ಪ್ರ. ಭಂ. ಕ್ರಮ ಸಂಖ್ಯೆ 242/7.

ಮುಂಡಿಗೆಯ ಪಾಯಣನ ಮಗಳು ಪದುಮಾಯಿಯು ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಗಾಗಿ ಅಕ್ಕನೂರ ಸಿಂಗಪನಿಂದ ಪ್ರತಿಮಾಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ತಂದೆಯೂ ಸಹ ತನ್ನ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಲು ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ನಂತರದ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಕೀರ್ತಿ ದೇವರು ಬಡಗನವರಿಂದ ಅತ್ತಣೂರ ಮಾಕವೆಯು, ಬತ್ತಿ ಬುದ್ದಪ್ಪನ ಪುತ್ರ ಧರ್ಮನಿಂದ ವಿಜಯಣ್ಣನ ಸಾಂಗತ್ಯ ರೂಪದ 'ದ್ವಾದಶಾನುಪ್ರೇಕ್ಷೆ'ಯ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಪಾರಿಶ್ವಮತಿ ಬಾಯಿಜಿಯವರು.

ಶ್ರೀ ಚಾರುಕೀರ್ತಿಯವರ ಶಿಷ್ಯ ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ ವರ್ಣಿಯಿಂದ ಧರ್ಮಮತಿ ಅಕ್ಕಳ ಜೀಯಂವರು.

ದ್ರಾವಡ ದೇಶ ಅಪ್ಪಣ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಿಂದ ಪಂಚ ಪರಮೇಷ್ಟಿಗಳ ಬೊಲ್ಲಿಯಂನ್ನು ಬಕ್ಕು ಸೆಟ್ಟಿ ಅಕ್ಕವ್ವನವರು ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲಾ ದಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಗಳಾದರೂ ಇವುಗಳನ್ನಾದರೂ ಅಭ್ಯಸಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟಂತೆ ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಬೇರೆಯವರು ಸ್ತ್ರೀಗಾಗಿ ಬರೆದಂ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಇವರ ಜೊತೆಗೆ ಪುರುಷರಂತೆಯೇ ಮಹಿಳೆಯರು ತಾವು ತಿಳಿಯುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆಯವರು ತಿಳಿಯಲಿ ಎಂದು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ದಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದುದ್ದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ದಾನಚಿಂತಾಮಣಿ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಈಕೆಯು ಕವಿಗಳ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರತಿಗೊಳ್ಳಲು ತನ್ನ ತನು ಮನ ಧನಗಳನ್ನುಒಡ್ಡಿ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳ ಪರಿಪಾಲನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾಳೆಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ಈಕೆಯು ಪೊನ್ನನು ಬರೆದ ಶಾಂತಿಪುರಾಣವನ್ನು ಸಹಸ್ರ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಸಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದಾನ ಮಾಡಿದ್ದು ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆದರೂ ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕಂತಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು 10ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳು ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಹಸ್ರ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಹಂಚಿದ್ದು ಶಾಸ್ತ್ರದಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರಾಗಲಿ ಇತರರಾಗಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ತಿರುವಿ ಹಾಕಿರಬೇಕು. ಚಂಪೂ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಈ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ಅಭ್ಯಸಿಸಿ ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿಸಿ ಹಂಚಿದ್ದು ಸಾಹಸದ ಮಾತೆ.

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ವೀರಶೈವಧರ್ಮದ ಸ್ತ್ರೀಯರುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳು :

ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನ ಜೈನರ ಪಾಲಾದರೆ ನಂತರದ ಸ್ಥಾನ ವೀರಶೈವ ಮಹಿಳೆಯರದ್ದು. ಇವರಲ್ಲಿ 6 ಜನ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು ಅವರಲ್ಲಿ 3 ಜನ 'ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿ'ಯರನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

1) "ಸಿಗ್ಗಾವಿಯ ಚನ್ನಗವುಡರ ಸೊಸಿ ಬೈರಾಜಿ ತಂಮ ಶ್ರೀ ಗುರುವಿನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಲಿಂಗಲೀಲಾವಿಲಾಸದ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿ ಮಹಾಗಣಂಗಳು ಕೇಳಿ ಓದಿ ನಂಮ ಕೃತಾರ್ಥ ಮಾಡಿರಿ ಎಂದು ಮಹಾಗಣಂಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಮಾಡಂತಿರ್ದೆನು. ತಪ್ಪುಳ್ಳೊಡೆ ತಿದ್ದಬಲ್ಲ ವೀರಮಾಹೇಶ್ವರರು ಓದಿಕೊಳ್ಳುವುದು"[21].

ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲುಮಠದ ಪ್ರಭುದೇವನ 'ವಚನ ಟೀಕೆ' ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಚನ್ನಗವುಡರ ಸೊಸಿ ಬೈರಾಜಿಯು ಪ್ರತಿಮಾಡಿ ಮಹಾಗಣಂಗಳು ಕೇಳಿ ಕೃತಾರ್ಥರಾಗಿರಿ ಎಂದು ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಹಂಚಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬೇರೆಯವರು ಪ್ರತಿಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದೇ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಸವಾಗಿರುವಾಗ ತಾನು ಲಿಪಿಕಾರ್ತಿಯಾಗಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಮಾಡಿ ಮಹಾಗಣಂಗಳಿಗೆ ಹಂಚಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕದಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರಂತೆ ಆಕೆಯು ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುಳ್ಳೊಡೆ ತಿದ್ದಿಬಲ್ಲವರು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವಿನಯತೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

2) ವಿಕ್ರಮ ಸಂವತ್ಸರದ ಶ್ರಾವಣ ಶುದ್ಧ ಸಪ್ತಮಿ ಸ್ಥಿರ ವಾರದಲ್ಲು ಭೂಕೈಲಾಸ ಉಳುವೆ ಮಹಾಮನೆ ಸೂತ್ರಾನುವರ್ತಿಗಳಾದ ಬಾಳಪ್ಪಸ್ವಾಮಿಗಳ ಕರಸಂಜಾತಳಾದ ಪುಟ್ಟಸಂಜಮ್ಮ...[22]

ಅದೃಶ್ಯ ಕವಿಯ ಷಟ್ಪದಿ ರೂಪದ 'ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯನ ಕಾವ್ಯ'ದ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಬಾಳಪ್ಪಸ್ವಾಮಿಗಳ ಶಿಷ್ಯೆ ಪುಟ್ಟಸಂಜಮ್ಮ ಪ್ರತಿಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಗುರುವಿನಿಂದ ಶಿಷ್ಯೆಗೆ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಾರವಾಗಿದೆ.

3) ರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯವ ಬರೆದವಳು ಓದಿಸುವ ಗುರುಬಸವಪ್ಪ ದೇವರ ಮಗಳು ಸಿಂಗಮ್ಮ.[23]

---

21. ದಾ. ವ ಭಾ. 1043 ತಾ. ಪ್ರ. ಲಿಂಗಲೀಲಾವಿಲಾಸ ಚಾರಿತ್ರ್ಯ (ಕ. ಗ್ರ. ಸಂ.)
22. ಕ. ಹ. ಪ್ರ. ಇ. ಪುಟ. 59. ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯನ ಕಾವ್ಯ
23. ವೈ, ಹ. ಸೂ. V 916. ರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯ.

ಅಜ್ಜ, ಅಮ್ಮ, ಮಾವಂದಿರು ತಂದೆಯರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ವಿದ್ಯೆಯನು ಕಲಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಳಿಯನಿಗೂ ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೂ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಕಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಹುಶಃ ಮಗ ಮಡಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ವಂಶದ ಲೇಖನ ಪರಂಪರೆ ನಿಂತು ಹೋಗಬಾರದು ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಆಯಾ ಮನೆತನದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಈ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಈ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಓದಿಸುವ ಗುರು ಬಸವಪ್ಪ ದೇವರ ಮಗಳು ಸಿಂಗಮ್ಮನಿಗೂ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಜೈನ ಮಹಿಳೆಯಾದ ಕಾಳವ್ವನಿಗೂ ಯಲ್ಲಣ್ಣನು ಈ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬಹುಶಃ ತನ್ನ ಪುತ್ರರು ಅಕಾಲ ಮರಣಕ್ಕೀಡಾಗಿರಬೇಕು. ಅಥವಾ ಪುತ್ರ ಸಂತಾನವಿದ್ದಿರಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ "ಈ ಪರಂಪರೆ ಅವನತಿ ಹೊಂದಬಾರದೆಂದು ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನಕ್ಕೆ ಈ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಧಾರೆಯೆರೆದಿರಬೇಕು"[24]

ಇಲ್ಲಿ ಓದಿಸುವ ಗುರುಬಸವಪ್ಪ ದೇವರು ಹಾಗೂ ಯಲ್ಲಣ್ಣ ಇವರು ಅಂದು ಹೆಣ್ಣು ಸಂತತಿಗೆ ಲೇಖನ ವಿದ್ಯಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಆಯಾ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಂಗತ್ಯ ರೂಪದಂತಹ ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಹಂಚಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಿಂಗಮ್ಮಳ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು.

ಬೇರೆಯವರು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪಾದ ಪದ್ಮಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿರುವುದು ಹಾಗೂ ನಂತರ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಪ್ರತಿಮಾಡಿಸಿ ಹಂಚಿರುವವರ ಬಗ್ಗೆ :

1) "ಚಿಗನಾಯಕನ ಹಳ್ಳಿ ಲಿಂಗಪ್ಪನು ಮಹಾರಾಜೇಶ್ರೀ ಚೆನ್ನಾಜಮ್ಮನವರಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಬರೆದು ಒಪ್ಪಿಸಿದಂಥಾ"...[25] (ಕಾಲ 1607 ಕ್ರಿ.ಶ.)

2) "ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಯ ಸ್ವಾಮಿಯವರ ಕೊಮಾರತಿಯಾದ ಚಿಕ್ಕ ಅಮೃತಾಜಮ್ಮಣ್ಣಿವರ ಪಾದದಯಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾದ ಬೊಕ್ಕಸ ಬಾಳೈಯನವರ ಮಕ್ಕಳು ಚನ್ನರಾಜಯ್ಯನವರ ಮಗ ಮಲ್ಲೈಯನು ಬರದು ವಪ್ಪಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಶುಭಮಸ್ತು, ಶೋಭನಮಸ್ತು, ಅಷ್ಟಪುತ್ರ ಬಹುಧನಮಸ್ತು, ಸಕಲ ಕಾರ್ಯ ಸಿದ್ಧಿರಸ್ತು."[26]

3) ..."ಸುತ್ತೂರ ಸಿದ್ಧಕ್ಕನಿಗೆ ಸಮಸ್ತ ಕಂಟಕ ನಿವೃತ್ತಿರಸ್ತು ರಂಗಧಾಮ ಕೃಪಾ ನಿತ್ಯಾಸ್ತು..."?[27]

---

24. ಬಿ. ಕೆ. ಹಿರೇಮಠ. ಕ-ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ. 126.
25. ಕ. ಹ. ಪು ವ. ಸೂ. 9. ಕ್ರ. ಸಂ. 76.
26. ಕ. ಹ. ಪ್ರ. ವ. ಸೂ. 5. ಕ್ರ. ಸಂ. 332.
27. ಗಜೇಂದ್ರ ಮೋಕ್ಷ. ಕ. ಹ. ಪ್ರ. ವ. ಸೂ. ಸಂ. 5. ಕ್ರ. ಸಂ. 590

ಚಿಗನಾಯಕನ ಹಳ್ಳಿ ಲಿಂಗಪ್ಪನಿಂದ 'ತ್ರಿಪದಿ' ರೂಪದ 'ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕದ' (ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು) ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಮಹಾ ರಾಜೇಶ್ರೀ ಚೆನ್ನಾಜಮ್ಮನವರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಚಿಕ್ಕ ಅಮೃತಾಜಮ್ಮಣ್ಣಿಯವರು ಚನ್ನರಾಜಯ್ಯನವರ ಮಗ ಮರೈಯಯಿಂದ ಬಾಣಭಟ್ಟನ ಸಂಸ್ಕೃತ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯಾನುವಾದ ಕೃತಿಯ (ಕವಿ ಅನಾಮಧೇಯ) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದನ್ನು, ಭಾಮಿನಿ ಷಟ್ಪದಿ ರೂಪದ ಭಾಗವತದ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ 'ಗಜೇಂದ್ರ ಮೋಕ್ಷ'ದ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಅನಿಷ್ಟ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿಸಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ 2 ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಗ್ರಂಥವಾದ ಅದರಲ್ಲೂ ಪ್ರಣಯದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕಾದಂಬರಿ ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಬೇರೆಯವರು ಪ್ರತಿಮಾಡಿ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕೇವಲ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ'ಕಾದಂಬರಿ','ರಾಮನಸಾಂಗತ್ಯ'ದ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದು, ಮತ್ತು ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಲೌಕಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೂ ಆಸಕ್ತಿವಹಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನಂತರ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮದವರೆಂದು ಊಹಿಸಲಾದ ಒಬ್ಬಳೇ ಒಬ್ಬಳು ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಯ ಪುಷ್ಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದಾಳೆ.

1. "ಸರಸಿ ಚೆಲುವ ಗೌರಮ್ಮಣ್ಣಿಂದಾಜ್ಞೆ ಪೆತ್ತೀ ವರ ದಿವಿಯಮಹಾಸೂರಿ ಪ್ರಬಂಧಂ ವಿರೋಧಿಕರ ಬರಿಸದ ರಾಧಾಮಾಸದೊಳ್ ಗ್ರಂಥ ಮೆಲ್ಲಂ ಬರೆಮದಂ ಶ್ರೀ ತತಿ ವೆರ್ಲ್ಯಂಗಾರರಿಂ".[28]

ಸರಸಿ ಚೆಲುವ ಗೌರಮ್ಮಣ್ಣಿಯು 'ದಿವಿಯ ಮಹಾ ಸೂರಿ' ಪ್ರಬಂಧದ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಆಜ್ಞೆ ನೀಡಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಕೂಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದಿದ್ದು. ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ವಿವರಗಳು ಜೈನ, ವೀರಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಮತದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನುಟ್ಟಿಸುವಂತದ್ದು.

ಅದುವೇ — "ಕೆಸ್ತೂರ ಉಪಾಧ್ಯರ ಮಗ ರಂಗಪ್ಪ ಬರೆದುಕೊಟದಂ ತಳಿಕಾಡು ನಾಯಿಕ ಶ್ಯಾನಿ ಕೆಂಪಿ ಮಗಳು ಸಂಜಿಗೆ...."

---

28. ಓ. ಎಂ. ಎಲ್. Vol. VI ಕ್ರ. ಸಂ. 1138. [ಕ. ಹ. 1. ಅ-ಬಿ. ಕೆ, ಓ. ವು. 208]

29. ಕ. ಹ. ಪ್ರ. ವ. ಸೂ. ಸಂ. 4, ಸಂಪ್ಟೆ 18.

ಕೇವಲ ಉನ್ನತ ವರ್ಗದವರು ಜೈನ ವೀರಶೈವ ಮಹಿಳೆಯರೇ ವಿದ್ಯಾರ್ಜನೆಗೆ ಮೀಸಲು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಿ ಗಣಿಕೆ ಕುಲದಲ್ಲಿ (ಕೆಳವರ್ಗ) ಹುಟ್ಟಿದ ನಾಯಕಶ್ಯಾನಿ ಕುಲವ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಮಗಳಾದ ನಂಜಿಗೆ ಕೆಸ್ತೂರ ಉಪಾಧ್ಯರ ಮಗ ರಂಗಪ್ಪನಿಂದ ಭಾಮಿನಿ ಷಟ್ಪದಿ ರೂಪದ ಐರಾವತ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಧರ್ಮೀಯರು ಕೇವಲ ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿಸಿ ಪಠಿಸುವ ಈ ಐರಾವತ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಮಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೂ ತಾನು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸ ಬೇಕೆಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಇದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ಐರಾವತ ಗ್ರಂಥದಂತಹ ಶುದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥದ ಮೂಲಕ).

ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳ ಪುಷ್ಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೂ ಅದು ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗ ಆಯಾಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಗ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ದೇಸಿಯ (ಸಾಂಗತ್ಯ, ಷಟ್ಪದಿ, ತ್ರಿಪದಿ) ಕೃತಿಗಳತ್ತ ಒಲವಿರುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಅದಿ—ಅಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಆಡು ಮಾತಿನ ಸೊಗಡು ಇರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಾದರೂ ಮಹಿಳೆಯರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ್ದು ಹಾಗೂ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದ್ದು ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕ ಸಂಗತಿಯೆ. ಈ ರೀತಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಹ ಅಲ್ಪವಾದರೂ (ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶ್ಯದಿಂದಲಾದರೂ) ಸಾಹಿತ್ಯ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವಲ್ಲಿ ಬೆಳಸುವಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪಾಲನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. ಕನ್ನಡ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಸೂಚೀ [ಸಂಪುಟ 1-4] ಸಂ॥ ದೇವೀರಪ್ಪ, ಎಚ್. ಪ್ರಾಚ್ಯ ವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ ಮೈ. ವಿ.ವಿ. ಹಾಗೂ [ಸಂಪುಟ–5–9] ಸಂ॥ ಸಣ್ಣಯ್ಯ ಬಿ.ಎಸ್. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್. ಮೈ. ವಿ. ವಿ.
2. ಕನ್ನಡ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಸೂಚಿ. ಭಾಗ–1 ಸಂ॥ ಶಿವಣ್ಣ. ಎಸ್. ಬೆಂ. ವಿ. ವಿ.
3. ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ. ನರಸಿಂಹಚಾರ್, ಡಿ. ಎಲ್. ಶಾರದಾಮಂದಿರ. ಮೈಸೂರು. 1970. [ತೃ.ಮು.]
4. ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನಾ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಕಲಬುರ್ಗಿ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಾರ್ತಿಕೇಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕಲಬುರ್ಗಿ. [ದ್ವಿ.ಮು 1975.]
5. ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮೀಸೇನ ಭಟ್ಟಾರಕ ಜೈನ ಮಠದ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿ ಭಂಡಾರದ ಲಿಪಿಕಾರರು... ಹಿರೇಮಠ. ಬಿ.ಆರ್. [ಲೇಖನ] ಕ.ಸಾ.ಪ.,ಸಂ. 69, ಸಂ. 2, 1984.

6. ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಲಿಪಿಕಾರರು. ಹಿರೇಮಠ. ಬಿ.ಆರ್. [ಲೇಖನ] ಸಾಧನೆ. ಸಂಪುಟ 12 ಸಂ. 2. Apr—June. 1983.
7. ಕನ್ನಡ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ. ಹಿರೇಮಠ. ಬಿ.ಕೆ. [ಅಪ್ರಕಟಿತ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧ] ಕ.ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
8. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ. ಎಂ. ಮೈ. ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು. [ದ್ವಿ.ಮು. 1979]
9. ಮಣಿಹ. ಸಂ॥ ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಎಂ. ವಿ., ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ. ಆರ್. 1982.

ಸಂಕೇತ :- ತಾ. ಪ್ರ. : ತಾಳೆಯ ಗರಿ ಪ್ರತಿ
ಕಾ. ಪ್ರ. : ಕಾಗದ ಪ್ರತಿ.

ಈ ಲೇಖನ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾದ ಡಾ॥ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣನವರಿಗೆ ಚಿರಋಣಿ.

ಗೌರಮ್ಮನ 'ಚಿಗುರು' ಕಥಾಸಂಕಲನ.....ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ

ಯು. ಎಸ್. ಶ್ರೀಧರ ಆರಾಧ್ಯ

ಗೌರಮ್ಮ ಬಹುಶಃ ಕೊಡಗು ಕಂಡ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿಭೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಮ್ಯಯುಗದ ಮಾಸ್ತಿ, ಆನಂದ ಮುಂತಾದವರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಳತೊಡಗಿದ ಇವರ ಕಥೆಗಳೂ ಅದೇ ಗುಣ ದೋಷಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದಿವೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಗ್ರಾಸವಾಗುವಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಕೃತಿಗಳನ್ನೇನೂ ಗೌರಮ್ಮ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಅವರ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಸಂಕಲನಗಳಾದ 'ಕಂಬನಿ', 'ಚಿಗುರು'–ಗಳ ಮೇಲೇ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಚಿಗುರು' ಒಂದರ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಗಟ್ಟಿ ತೀರ್ಮಾನ ಕೊಡಲೆತ್ನಿಸುವುದು 'ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ತೇಲಾಡುವ ಹಿಂಜಿದ ಹತ್ತಿಯ ಚೂರುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ' ಸಾಹಸ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಲೋಕಜೀವನದಿಂದ ಗೌರಮ್ಮ ನಿರ್ಗಮಿಸಿ ಅನೇಕ ದಶಕಗಳೇ ಸಂದಿರುವುದರಿಂದ ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಅನುಕೂಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದೇವೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರ ಕೃತಿಗಳು 'ಏನೋ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾಯ್ದೆರೆದು ಅರ್ಥಂಬರ್ಧ ಮಾತಾಡಿ ತೆರೆದ ಬಾಯಿ ತೆರೆದಂತೆಯೇ ಹಟಾತ್ ನಿರ್ಗಮಿಸಿದಂತೆ ಪೂರ್ಣ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲೇ ನಿಂತು ಹೋದ ಮಾತುಗಳಾಗಿವೆ.

ಈ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರಮ್ಮನ ಕಥೆಗಳ 'ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪ' ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ 'ವಸ್ತುವಿನ ಮಹತ್ವ'ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ; ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದರ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಅದು ಹೊಂದಿರುವ 'ವಸ್ತು' ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ 'ರೀತಿ' ಎರಡರ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಆಧರಿಸುತ್ತಾದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಸರಿಯಾಗಿ ಸಮತೋಲನಗೊಂಡ ಕೃತಿಗಳು ಕ್ವಚಿತ್ ಮಾತ್ರ. ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳ ರಚನಾವಿಧಾನ ಜಾಳಾಗಿದ್ದೂ ತಮ್ಮ ವಸ್ತುವಿನ ಘನತೆಯಿಂದಾಗಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲುಳಿಯುತ್ತವೆ. ಗೌರಮ್ಮನ ಕಥೆಗಳು ಈ ಎರಡೂ ಅತಿಗಳ ನಡುವೆ ವಿಹರಿಸುವ ಹವಣಿನಲ್ಲಿವೆ.

ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಗಿಂತ ಓದುಗನಲ್ಲಿ ಮಾನವನಾಗಿ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ, ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ, ಸುತ್ತಲಿನ ಮಾನವ ಪರಿಸರದ ಬಗ್ಗೆ, ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ-

ನಿರರ್ಥಕತೆ, ವೈರುದ್ಧ್ಯ-ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಗು-ಹೋಗು ; ಬೇಕು–ಬೇಡಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದಲೇ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಥೆಗಾರ(ರ್ತಿ) ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ತನ್ನ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ವೈಯುಕ್ತಿಕಾನುಭವಗಳನ್ನು, ಸಮಷ್ಟಿಯ ಮಾನವ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅವನ(ಳ) ಯಶಸ್ಸು ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾದರೂ ಕಥೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ,ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಣಾವಗುಣಗಳ, ಮಾನವನ ಮೂಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಒಳಸಂಬಂಧಗಳ ಗತಿ–ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಶೋಧನೆ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ನಡೆಸುವುದೇ ಲೇಖಕನ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣಗೊಳಿಸುವ ಬದಲು ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಉತ್ತೇಜಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ಮದೋನ್ಮತ್ತರ ಭೋಗ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿ ಬಿಡಬಹುದು.

ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರ 'ಕಥಾ' ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. 'ಸಣ್ಣಕಥೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಖಚಿತ ಅಂತಿಮ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನೇ ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಇಲ್ಲಿನ (ಗೌರಮ್ಮನ) ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ಕಥೆಯ ವಿವಿಧ ಲಕ್ಷಣ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂದು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಸುಲಭವಾದಷ್ಟು, ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಂಯೋಗಗೊಂಡು ಸಂಭವಿಸಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಹೇಳ ಹೊರಡುವುದೇ ದಾಷ್ಟ್ರ್ಯವಾದೀತು.

ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು' ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಹೊರತು ಪ್ರತಿ ರಚನೆಗಳಲ್ಲೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವೆಲ್ಲ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪ ತನ್ನ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ 'ರೂಪ'ಗಳ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ 'ರೂಪದ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅಭಿರುಚಿಯಲ್ಲಾದ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳೊಂದಿಗೆ 'ರೂಪ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತೇಕೆಂದರೆ, ಗೌರಮ್ಮ ಅವುಗಳನ್ನು ಬರೆದ 'ಅಂದು' ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಎನಿಸಿದಂಥ ಕೃತಿಗಳು, ಕಥಾ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡು 'ಇಂದು' ಓದಿದವರಿಗೆ ಕಥೆಯೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಕಥೆ' ಎಂದರೆ "ಕತೆಗಾರನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಅನುಭವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ, ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭೆ ಹೊಳೆಯಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಂಥ ಜೀವನವನ್ನು ಅಥವಾ ಜೀವನದ ಸಂದರ್ಭವೊಂದನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಪೂರ್ಣತೆ ಪಡೆಯುವಂತೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂ"ದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ತೆರನ ತೀವ್ರತರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಗೌರಮ್ಮನ ಕಥೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರದಷ್ಟು 'ಕೋಮಲ' ಎನ್ನಿಸಿದರೂ ಗೌರಮ್ಮನ ಸ್ಥಾನನಿರ್ದೇಶನಕ್ಕಾಗಿ ಇದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿ ಈ ಸಂಕಲನದ ಕಥೆಗಳ ಕ್ರಮಾನುಗತ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

'ಆಹುತಿ' ಮತ್ತು 'ನನ್ನ ಮದುವೆ' ಎರಡೂ ಕತೆಗಳು ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಪದ್ಧತಿಯ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಲೇಖಕಿಯ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೂ [ಆದರೆ ಇದು ಬಹಳ ಸೌಮ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ] ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ವಿದ್ಯಾವಂತಿಕೆ–ವರದಕ್ಷಿಣೆ–ಬಡತನ–ಮಾನವೀಯತೆ, ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನಿಕಷಕ್ಕೊಡ್ಡಲ್ಪಟ್ಟು, ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುವಷ್ಟು ವಿಶಾಲ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿ ಕತೆಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. 'ಶಾಂತಿ'ಯ ಬಗೆಗೆ ಅನುಕಂಪ ಮೂಡಿಸುವ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಕಥೆಗಾರ್ತಿಯ ಇಷ್ಟದಂತೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು, ಘಟನೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾ ಕ್ರಿಯೆ ಕಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿದ ಕುದುರೆಯಂತೆ ಓಡುತ್ತದೆ. ಏನನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಕೊಟ್ಟು ಯಾವುದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ ಅದನ್ನೇ ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿಕೊಡುವ ವಿಕೃತ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಥೆ ಮನಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಶಾಂತಿಯ ಸಾವು, ಸಮಾಜ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಮೌನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

‘ನನ್ನ ಮದುವೆ’ಯಲ್ಲಿ ‘ಆಹುತಿ’ಯ ವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾದ ಹಂದರದಲ್ಲಿ ಸೌಮ್ಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ‘ವರದಕ್ಷಿಣೆಯ ಆಸೆಯಿಂದ ತಾನು ಮದುವೆಯಾಗಲೊಪ್ಪಿದ ಹುಡುಗಿ ಕುರುಡಿ ಯೆಂಬುದು ವಿವಾಹ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವ ಕಥಾನಾಯಕ ರಾಮುವಿನ ದುಸ್ಥಿತಿ’ಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಈ ಕಥೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಅಸಂಭಾವ್ಯ ಎನಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳಿದ್ದರೂ ವರದಕ್ಷಿಣೆಯ ಆಸೆ–ಅದೆಷ್ಟೇ ಸಕಾರಣ ಹೊಂದಿರಲಿ–ಅಸಾಧಾರಣ ಭವಿಷ್ಯ ಹೊಂದಿದವನ ಜೀವನ ಸೌಖ್ಯವನ್ನೇ ಬಲಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಕತೆ ತಣ್ಣಗೆ ಅನಾವರಣ ಮಾಡಲೆತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

‘ವರದಕ್ಷಿಣೆಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಶೋಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ’ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯೊಂದಿಗೆ ಗಂಡೂ ಕೂಡ ಹೇಗೆ ಬಲಿಪಶುವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ನೋಡಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಈ ಕಥೆಯ ಹೊಸತನವಾಗಿದೆ.

ಈ ಎರಡು ಕತೆಗಳೂ ತೆಳುವಾಗಿಯಾದರೂ, ತಾವು ಕಾಣಿಸುವ ಅನಾಹುತಗಳಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ.

ಕಥಾನಾಯಕರು ವರದಕ್ಷಿಣೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಹಣದ ದಾಹಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಹಜ ಬಯಕೆಯಿಂದ. ಸ್ಫುರದ್ರೂಪಿಯೂ ಗುಣವಂತೆಯೂ ಆದ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಅವಳ ತಂದೆ ಅಜ್ಜನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಹಣ ತರಲಾರದ ತನ್ನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯೊಂದರಿಂದಲೇ.

‘ಪಾಪನ ಮದುವೆ’ಯನ್ನು ಕಥೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸುಂದರ ಪ್ರಬಂಧ ಎನ್ನುವುದೊಳಿತು. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಕಥಾ ನಿರೂಪಕಿಯ ಬಾಲ್ಯದ ನೆನಪುಗಳು ಇಡೀ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದರೆ, ಪಾಪನ ಜೊತೆಗೆ ಜೋಯಿಸರ ಮನೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ನೋಡಲು ಹೋಗುವ ವಿವರ ಮತ್ತು ಮಗಳು ಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಪಾಪ ಮದುವೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಬರುವ ವಿವರಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ. ‘ಕಥಾವಸ್ತು’ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಏನೂ ಈ ಬರಹದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರಾರ್ಧ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಪ್ರವಾಸಾನುಭವದಂತಿದೆ. ಪೂರ್ವಾರ್ಧದ ಬಾಲ್ಯದ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕಥೆಗಾರ್ತಿ ಏನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೋ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ‘ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಭಾಗದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪರರಿಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ದೀನತೆಯೋ?’ ಎಂಬಂಥ ಒಂದೆರಡು ಸಾಲುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಕಥಾವಸ್ತುವಾಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬವಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಅನುಕಂಪ ಹೊಂದಿದ ಲೇಖಕಿ ವಧು ಪರೀಕ್ಷೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು, ಗಂಡಿಗಿಂತ ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ರೀತಿಯನ್ನು ವಿಡಂಬಿ

ಸುವ ಖಂಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು. ಕಥನಾತ್ಮಕ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಲವಲವಿಕೆಯು ಇಡೀ ಬರವಣಿಗೆ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿದೆ.

'ಮರದ ಬೊಂಬೆ'ಗೆ, 'ಶೈಲೆ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಿತ್ರವಾದರೂ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮರದ ಬೊಂಬೆಯಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹೊಸ ಮೇಸ್ಟ್ರು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮದುವೆ ಯಾಗುತ್ತೇನೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ತುಂಟ ಹುಡುಗಿ ಶೈಲೆಯ ವಿಷಯ ಹೊಂದಿರುವ ಇದು ಚೈತನ್ಯಶಾಲೀ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳ ಸುಂದರ ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರವಲ್ಲದೆ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಆಗಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾಪಕರನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕಥೆಯ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಂದು-ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಪಡೆದಿದ್ದರೆ ಶೈಲೆಯಂಥ ಅದಮ್ಯ ಚೈತನ್ಯ ಹೊಂದಿರುವ ಮಕ್ಕಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪೋಷಿಸಲಾಗದ ಅರ್ಥಹೀನ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನಾದರೂ ಚಿತ್ರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕಥೆಯಾಗಲು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳೂ ಸೇರಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟೇ (ಬೆನ್ನೆಲುಬೆಂದರೂ ಸರಿ) ಇಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿದೆ. ಕಥನಾತ್ಮಕ ಗುಣ ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಬಂಧ ಅಷ್ಟೆ.

ಈ ಮತ್ತು ಇಂಥ ಇವರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿನೋದಗುಣ (Humour) ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಈ ತೆರನ ಶೈಲಿ ಮಹಾನ್ ಲೇಖಕರ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗಹನ ವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಇದು ಬಳಕೆಯಾದಾಗ ಅನುಭವದೊಡನೆ ಆಗಬಹುದಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತಲ್ಲೀನತೆ (personal involvement) ಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಕೊಂಡ ಅದ್ಭುತ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಗೌರಮ್ಮನ ಅಂತ್ಯವಾದದ್ದು ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿ.

'ಒಂದು ಚಿತ್ರ' ಕೇವಲ ಒಂದು ಚಿತ್ರವಷ್ಟೆ. ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯೇನೋ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲವಾದರೂ ಮರದ ಬೊಂಬೆ–ಪಾಪನ ಮದುವೆಗಳಷ್ಟು ನಿಷ್ಫಲ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ತಮಕಥೆಯಾಗುವ ಅವಕಾಶ ವನ್ನು ಕಥೆಯ ಕೊನೆಯ ತಿರುವಿನಿಂದಾಗಿ ಇದು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಕಥೆಯ ಒಡಲು ಆಕಾರ ಪಡೆಯುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವುದೋ ಕಾರ ಣಕ್ಕಾಗಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೂಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಹುಡುಗ—ಹುಡುಗಿಯರಿಗೆ ಹಿರಿ ಯರು ಮಾಡಿಬಿಡುವ ವಿವಾಹ, ಪತಿ ಪತ್ನಿಯರನ್ನೇ ಅಪರಿಚಿತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ,

ಅವರು ಪ್ರೌಢರಾದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಯವರೊಡನೆ ಪ್ರೇಮ ಬೆಳೆದು, ತಮ್ಮ ವೈವಾಹಿಕ ಬದುಕನ್ನು ತೊಡಕಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುವ ಗಂಭೀರ ಎಳೆಯೊಂದು ಈ ಬರಹದ ಒಳಗೆ ಕ್ಷೀಣವಾಗಿ ಹರಿದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಈ ಕಥೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೆ ಕಥೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ತೂಕ ಬರುತ್ತಿತ್ತು.

ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ತಿರುವು ನೀಡಿ ಓದುಗನನ್ನು ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುವ, ಸುಖಾಂತ ತಂದು ಭಾವುಕ ಓದುಗರಿಗೆ ಮುದ ತರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಬಲಿಬಿದ್ದು ಜಾಳಾದ ಕಥೆ ಇದು.

'ಅದೃಷ್ಟದ ಆಟ' ಕಥೆಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೇಳವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ತಿರುವಿನ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಇದರ ಹಂದರ 'ಅಹುತಿ' 'ನನ್ನ ಮದುವೆ'ಗಳ ಹಂದರದ ಮಿಶ್ರಣ. ಆದರೆ ಅಂತಿಮ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ಮಣಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ ಇಲ್ಲದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಂಭಾವ್ಯ ಮಧುರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಕಥಾನಾಯಕ. ಆದರೆ ಲೇಖಕಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥದ ಮಗ್ಗುಲಗಳು ಗೌಣವಾಗಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬೆರಗನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಷ್ಟೆ ಮುಖ್ಯವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವೇ ನಮ್ಮ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ' ವನ್ನಾದರೂ ಸೂಚಿಸಿ ನಿಲ್ಲಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಕಥೆ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಓದುಗನನ್ನು ಆಶ್ಚರ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. 'ಪಗಡೆ ಆಟ' ತಂತಾನೇ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾರೆ

ಎಲ್ಲರೊಡನೆ ಆಡಿದ ಎಲ್ಲ ಆಟಗಳಲ್ಲೂ ಗೆಲ್ಲುವ ಪುಟ್ಟಪೋರಿ ಲತಾ ಜೀವನದ ಆಟದಲ್ಲಿ ಸೋತುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. (ವಿವಾಹ ನಿರ್ಧಾರವಾದ ಮೇಲೆ ಒಮ್ಮೆ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಲತಾ–ಅಕ್ಕ ಮಾಲತಿಯರು ಆಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಕುಳಿತ ಮಣಿ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಮಾನಸಿಕ ಕಲಕನಿಂದಾಗಿ ಲತೆ ಸೋಲುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ ಅವಳ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಬಹುದು) ಈ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮನಕಲಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕಿ ಇವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇವಲ್ಲದೆ 'ಗಂಡಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೋ ! ತಂದೆಯ ಪರಮಾಧಿಕಾರವೋ ಅಂತೂ ಬಲಿಪಶುವಾಗುವುದು ಹೆಣ್ಣು. ಆಕೆ ತಾನು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲೇ ತನ್ನ ಬಗೆಗೇ ನಿರ್ಣಯ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದ ಅಸಹಾಯಕಳು' ಎಂಬು

ದನ್ನೂ ಈ ಕಥೆ ಧ್ವನಿಸಬಲ್ಲದು-ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೌರಮ್ಮನ ಎಲ್ಲ ಕಥೆಗಳ ಒಳದನಿಯೂ ಇದೇ ಆಗುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲ ಅಂಶ ಇದಾಗಿದ್ದರೂ ಸಿಗಬೇಕಾದಷ್ಟು ಗಮನ ಸಿಗದೆ ಕ್ಷೀಣವಾಗುತ್ತದೆ—

ಹೀಗೆ ಅರ್ಥದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೆರೆಯಲು ಹವಣಿಸುವ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಕಥೆಗಾರ್ತಿ ಈ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದ ಪುನರ್‌ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದರೆ ಅವರ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಥೆಯಾಗಬಹುದಿತ್ತು. ಈ ಅಂತಃಸತ್ವ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಕಥೆ ಸೋಲಿನಲ್ಲೂ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಲೇಖಕಿಯ ಮೊದಲಕಥೆ 'ಪುನರ್ವಿವಾಹ' ವಸ್ತುವಿನ ಗಟ್ಟಿತನದ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಇಡೀ ಸಂಕಲನದಲ್ಲೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಕಥೆ. ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ತೋರುವ ಅಪಕ್ವತೆ, ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಭಾವುಕ ಸರಳ ಬಾಲಿಶ ಪರಿಹಾರ; ಅಸಹಜ ಸಂವಿಧಾನಗಳಿಂದಾಗಿ ಲೇಖಕಿಯೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತೆ 'ನಗಬೇಕೆನಿಸಿದರೂ ವಸ್ತು ನಿಜಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮಹತ್ವ ಹೊಂದಿರುವಂಥದು'. 'ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ'ದ ಇದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮುಖಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಸದಾಗಿಯೇ ಬರೆಯುವ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಉತ್ತಮವಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅರೆಕೊರೆಗಳನ್ನು ಲೇಖಕಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ದಂಥ ಪ್ರೌಢ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಉದ್ಘಾಟಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯ ವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಕೆಲವು ಕಾಗದಗಳು' ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪತ್ರ ತಂತ್ರದಿಂದ ಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. (ವಸಂತ-ಪ್ರಭೆ-ಸುನೀತಿ-ಸೀತಾರಾಮರ ನಡುವಿನ) ಪತ್ರಗಳ ಜಾಣ್ಮೆಯ ಜೋಡಣೆ ಯೊಂದೇ ಕಥೆಯಾಗಲಾರದು. ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಘಟನೆಗಳು, ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯಲಗತ್ಯವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಣ್ಮರೆ, ಕಥೆಯಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಕಥೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ; ಕಾಮಪೂರಿತ, ಕಾಮರಹಿತ ಪ್ರೇಮದ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಥೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ದೌರ್ಬಲ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರೌಢನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಶೋಧನೆಗೊಳ ಪಡಬೇಕಿತ್ತೋ ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಮೂಲಭೂತ ಮಾನವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ, ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗು ತ್ತದೆ. ವಸಂತನ ಡೈರಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ 'ಯಾವ ರೀತಿ ಗಂಡಸೊಬ್ಬನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಸಲಾಗುವು ದಿಲ್ಲವೆ?...' ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹೊಳಹು ಇದೆ.

ಹೀಗೆ ಗೌರಮ್ಮನ ಕಥೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿ-ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗದ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಗೆತ್ತಿಕೊಂಡರೂ ವಸ್ತುವಿನ ಗಹನತೆ, ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗನುಗುಣವಾದ ಆಳ-ಅಗಲಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕಥೆಗಳು ಸೊರಗುತ್ತವೆ.

ಸಂಕಲನದ ಕಡೆಯ ಕಥೆ 'ಮುನ್ನಾದಿನ' ಕಥೆಗೂ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಲೇಖಕಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಹೇಳಿಕೇಳಿ ಇದೊಂದು ಅಪೂರ್ಣಭಾಗ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತ ಗುರಿಯಿಲ್ಲದೆ ಬದುಕಿನ ಸುಖಕ್ಕೆ ಯಾವ ಯಾವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೋ ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಮೂಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಕಾಮನೆಗಳು ಎಳೆದೊಯ್ದಲ್ಲಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸುವ ಜೀವವೊಂದರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಿತ್ರವಷ್ಟೆ.

'ಪಾಪನ ಮದುವೆ', 'ಮುನ್ನಾದಿನ' ಎರಡೂ ಉತ್ತಮವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭ ವಾಗಿರುವ ಯಾವುದೋ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲ ಪುಟಗಳಂತೆ ತೋರುವುದು ಒಂದು ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಗೌರಮ್ಮನವರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಓದುಗನಿಗೆ ಆನಂದ ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಯತ್ನ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಬಯಕೆ ಇರುವುದಾದರೂ ಅರಿವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಮಹತಿಗೆ ಏರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಥೆಗಳ ಹಂದರದಲ್ಲೂ ಒಂದೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ವಿಶೇಷ ನಾವೀನ್ಯ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಂಥ ಕೆಲವು ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳಿಗೆ 'ಇವು ಕಥೆಗಾರ್ತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಆರಂಭ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆದವುಗಳು,' 'ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಹಾಕಿದ ದಿಗ್ಬಂಧನದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ಪಡೆದ ಅನುಭವಗಳು' 'ಕನ್ನಡ ಕಥಾಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭ ಕಾಲವವು' ಮುಂತಾಗಿ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇನೋ !

ಗೌರಮ್ಮ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೇ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹದಿ ಹರಯದ ಮುಗ್ಧ ಪ್ರೇಮವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತು, ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಮೋಹದಿಂದಲೇ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದರೂ ಸಭ್ಯತೆಯ ಗಡಿದಾಟದ ಶುಚಿ ಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹದಿವಯಸ್ಸಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಮಾಜದ ಮೌಢ್ಯ ಅವಿವೇಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಮಾಧಾನ ಇದ್ದರೂ ಬಂಡಾಯದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿ ನಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಆಗುವ ತೊಂದರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ

ವಿಷಾದ ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಂಡಾಯಂದ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ತೋರುವ ಒಂದೇ ಕತೆ ಪುನರ್ವಿವಾಹ, ಅಪಕ್ವವಾದರೂ ಈ ಮಹತ್ವ ಅದಕ್ಕಿದೆ. ಎರಡೂ ಸಂಕಲನಗಳ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಅಸಂಗತಿಗಳನ್ನು, ಸಮಾಜ ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತರಾದ ಹಿರಿಯ ಪುರುಷರನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ನೈತಿಕ ಧೈರ್ಯ ತೋರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹದಿಹರಯದ ಜೀವಗಳ ಕಳಂಕರಹಿತ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಅನಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದ ಗೌರಮ್ಮನವರ ಕಥೆಗಳ ಸ್ಥಾಯಿ ಭಾವವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಸರಳ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಳವಟ್ಟು ಪಾತ್ರಗಳು ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸುತ್ತುವುದರಿಂದ ಹದಿಹರಯದ ಮತ್ತು ಹೆಂಗರುಳಿನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಿಡಿಯಬಲ್ಲವು, ಹಗುರ ಓದಿಗೆ ಸುಗ್ರಾಸವಾಗಬಲ್ಲವು.

ಹೆಂಗರುಳಿನ, ಮುಗ್ಧ ಧೋರಣೆಯ ಪ್ರೇಮಮಯ ಸರಳ ಕಥೆಗಳು ತಮ್ಮ ಮಾರ್ದವತೆಯಿಂದ ರಂಜಿಸಿ ಈಗಲೂ ಓದುಗರನ್ನು ಗೆದ್ದುಕೊಂಡರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗಂಭೀರ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ತರಲ ವಸ್ತುಗಳ ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ 'ಹೂವಿನ ಪರಿಮಳ ಮೂಗಿಗೆ ಬಡಿಯುತ್ತದೆ, ಹುಡುಕಿದರೆ ಹೂವು ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಅನುಭವವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಪಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ನಾರಾಯಣರಾಯರ ಅನುವಾದ ಕಾರ್ಯ : ಒಂದು ಚಿಂತನೆ

ವಸಂತಕುಮಾರ ಪೆರ್ಲ

ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಅನುವಾಧ ಮಾಡಿದ ತಮ್ಮ ಕಾಯಕದಿಂದಾಗಿ ಪಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ನಾರಾಯಣರಾಯರ ಹೆಸರು ಇಪತ್ತು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಿಂದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಅವರು ಮೊದಲಿಗರಾದುದರಿಂದ ಅವರ ಅನುವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ ಅವರ ಹೆಸರಿಗೆ ಅದ್ಯತನ ಬಂದಿದೆ.

ಪಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ನಾರಾಯಣರಾಯರ ಅನುವಾದ ಕಾರ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅವರು ಕನ್ನಡ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಕೊಂಕಣಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು, ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರಲ್ಲದೆ, ಪತ್ರಿಕಾ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನವೋದಯ ಒಂದು ದಿನ ಮುಂಜಾನೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಮೂಡಿ ಬಂದುದಲ್ಲ; ಅದೊಂದು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಘಟಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಕಾಲವೇ ಕೂಸಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿಧನಿಧಾನ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳು ಮೂಡತೊಡಗಿದವು. ಅದು ಈ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೇ ದಶಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಈಗ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿರುವ ಅಂಶ ಆದರೆ ನವೋದಯದ ಮೊದಲಿನ ಅರುಣೋದಯ ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳಿಂದ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರಲಾರಂಭಿಸಿತ್ತು. ಈ ಅರುಣೋದಯದ ರಾಗವನ್ನು ತುಸು ಢಾಳಾಗಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಾನಂಗಳದಲ್ಲಿ ನವೋದಯದ ಬೆಳಕನ್ನು ಮೊದಲು ಚೆಲ್ಲಿದವರು ಪಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ನಾರಾಯಣರಾಯರು.

“ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಹುಟ್ಟಿ ಈಗ 800 ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದುಹೋದವು”[1] ಎಂದು ಅವರು ಬರೆದು, ತಾನು ಕೂಡ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ, ಹೊಸದೊಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ತುಳಿಯುತ್ತಿರುವುದಲ್ಲ ಎಂದು ಧ್ವನಿಸಿದರು. ಹಾಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ, ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವರ ಗಮನದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ.

ಪಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆ-ಸಾಹಿತ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಲಾರಂಭಿಸಿತ್ತು. ಅದರ ಬೆಡಗು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯದಾದುದರಿಂದ ಮಾರುಹೋಗತೊಡಗಿದರು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ, ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಸಂಗ, ರಚನೆ, ಅಲಂಕಾರ ಇವುಗಳು ಬದಲಾಗಬಹುದೆಂದೂ ಕವಿಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗಿಂತ ರಾಷ್ಟ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಂತಾದ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಕೊಡುವರೆಂದೂ ದೀರ್ಘ ಪುರಾಣಗಳ ಬದಲಾಗಿ ಲಘು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವರೆಂದೂ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದೆಂದೂ ಅಲಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಚೇತನ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ವಾಕ್‌ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಮಾನಸಿಕ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಮೂರ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯು ರೂಢಿಯಾಗಬಹುದೆಂದೂ[2] 1918ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಅವರು ಹೇಳಿದರು. ಮುಂದಿನ ಕೆಲವೇ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಮಾತು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು.

ಅಷ್ಟು ನಿಖರವಾಗಿ ಭವಿಷ್ಯದ್ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಪಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದುದು ಹೇಗೆ? ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಕ್ತ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ನಮ್ಮವರು ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಒಳಗಾದುದು ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ನಮ್ಮದಕ್ಕಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಆ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ನಮ್ಮವರು ಒಳಗಾದುದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇಂಗ್ಲಿಷರು ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಕಾಲಿರಿಸಿ ಆದಾಗಲೇ ಮೂರು ಶತಮಾನ ಕಳೆದಿತ್ತು. ಆಡಳಿತದವರು ಇಂಗ್ಲಿಷರಾಗಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆ-ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಪ್ರಚುರಗೊಳಿಸಿದ್ದರು. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ ಜನ ಮಾರುಹೋಗತೊಡಗಿದ್ದರು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೀರು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವೃಕ್ಷದ ಬೇರಿಗೆ ಆಗಷ್ಟೆ ಇಳಿಯತೊಡಗಿದ್ದು ಪಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರ ಮುನ್ನುಡಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ. ನೀರು ಬೇರಿಗಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಫಲದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣಲೇಬೇಕಷ್ಟೆ.

ದೀರ್ಘ ಪುರಾಣಗಳ ಬದಲಾಗಿ ಲಘುಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ, ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾಗಿ ಪಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರೇ ಮುಂದಾದರು. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಕವಿಗಳ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು, ಕೃತಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ ಪಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು "ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗರು".[3] ಮತ್ತು ನವೋದಯದ ಉಳುಮೆಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹದಗೊಳಿಸಿ ಹೋದ ಆದ್ಯರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರು.

ಅರುಣೋದಯದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಕೈಹಾಕಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡ, ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ನೆಲಕ್ಕೆ ಪರಕೀಯರಾದ ಆಗಿನ ಕೊಂಕಣಿ ಜನರು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದರು. ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದ. ಕ. ದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಬಹುಮಂದಿ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕೊಂಕಣಿ ಮನೆ ಮಾತಾಗಿದ್ದ ಕನ್ನಡಿಗರು ಎಂಬುದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ.

ಎಂ. ಎನ್. ಕಾಮತ್, ಉಗ್ರಾಣ ಮಂಗೇಶರಾವ್, ಉಳ್ಳಾಲ ಮಂಗೇಶರಾವ್, ಪಂಜೆ ಮಂಗೇಶರಾವ್, ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾವ್[4], ಗುಲ್ವಾಡಿ ಅಣ್ಣಾಜಿ ರಾವ್[5], ಬೋಳಾರ ಬಾಬುರಾವ್[6], ಎಂ. ಅನಂತರಾವ್[7], ಪಡುಕೋಣೆ ರಮಾನಂದ ರಾವ್[8], ಬಿ. ಆನಂದರಾವ್[9], ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಕುಂಬಳೆ ನರಸಿಂಹ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ನಾಯಕ[10], ಬಂಟ್ವಾಳ ಅಚ್ಯುತ ಶ್ರೀನಿವಾಸಬಾಳಿಗಾ ,[11] ಕೆ. ವಿಠ್ಠಲ ಶೆಣೈ[12] ಮೊದಲಾದವರೂ ಕೊಂಕಣಿ ಮನೆ ಮಾತಾಗಿದ್ದವರು. ಹೆತ್ತ ತಾಯಿಯನ್ನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಸಾಕುತಾಯಿಯನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಸಿದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅದುವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೀತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿದರು.[13]

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ,ಕಾಸರಗೋಡು ಮತ್ತು ಕೇರಳದ ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯುದ್ದಕ್ಕೆ ನೆಲಸಿರುವ ಬಹುತೇಕ ಕೊಂಕಣಿ ಜನರ ಪೂರ್ವಜರು ಹದಿನಾರನೇ ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧರಾದ 'ಪೋರ್ಚುಗೀಸ್ ಇಂಕ್ವಿಸಿಶನ್' ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಗೋವೆಯಿಂದ ಹೊರದಬ್ಬಲ್ಪಟ್ಟವರು. ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಇಂಗ್ಲಿಷರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರೂರಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಗೋವೆಯಲ್ಲೇ ವಾಸಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಮತಾಂತರ, ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಕೋವಿಯ ಮೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವು–ಇವೆರಡು ಆಯ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಆಗ ಕೊಂಕಣಿ ಜನರಿಗಿತ್ತು. ಮತಾಂತರವನ್ನೊಲ್ಲದ ಹಲವಾರು ಕೊಂಕಣಿ ಜನರು ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯುದ್ದಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣದತ್ತ ವಲಸೆ ಹೊರಟರು. ಹೊಸ ವಾತಾವರಣ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಪ್ರದೇಶಗಳ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನರಿಯದ ಅವರು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನೆಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದ ಹೊಸ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಮೂಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿದುದರಿಂದ ತಾವು ಅತಂತ್ರರೆಂಬ ಭಾವ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಅತಂತ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲಗಟ್ಟನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸುವುದು ಅವರ ಮೂಲ ಗುರಿ ಆಯಿತು. ಶಿಕ್ಷಣ ಗಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗಗಳ ಅವಲಂಬನೆ ಅವರಿಗೆ ಜೀವನೋಪಾಯದ ಮಾರ್ಗಗಳಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಬೇಗನೇ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂಗಳೂರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ನೆಲಸಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿಯೊದಗುತ್ತಲಿತ್ತು. ಹೀಗೆ, ಹೊಸತಾಗಿ ಆಗಮಿಸಿದ ಕೊಂಕಣಿ ಜನರೆದುರಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ತೆರೆದು

ನಿಂತಿದ್ದವು. ತಾವು ನೆಲೆನಿಂತ ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಷೆಗಳನ್ನೂ ಕಲಿಯುತ್ತ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ
ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಅಭ್ಯಸಿಸುತ್ತ ಅವರು ಭಾರತೀಯರೊಳಗೆ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷರೊಳ
ಸಂಬಂಧದ ಸೇತುವೆಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಅದರೊಂದಿಗೇನೇ, ಸೌಹಾರ್ದ
ಯುತವಾಗಿ ಮೂಲವಾಸಿಕರೊಂದಿಗೆ ಅತಿಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಅವರು ಮಿಲನಗೊಂಡುದ
ಕರಾವಳಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟ್ಟ.[14]

2

ಎಚ್. ನಾರಾಯಣರಾಯರು 1863ರಲ್ಲಿ ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಹಟ್ಟಿ
ಯಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಡಕುಟುಂಬವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದರು. ಅವರ ತಂದೆ ಪರಮೇಶ್ವರಯ್ಯ
ನಾರಾಯಣರಾಯರು ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳ
ವ್ಯಾಸಂಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲೂ ಅವರು ಪ್ರಥಮಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು
ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ವೇತನದಿಂದಲೇ ಅವರು ವ್ಯಾಸಂಗ ಮುಂದುವರಿಸಿ 1884ರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ
21ನೇ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಿ.ಎ. ಡಿಗ್ರಿ ಪಡೆದರು. ಬಳಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲಾಖೆ ಸೇರಿ ಆಂಧ್ರ
ಪ್ರದೇಶದ ಮಚಲಿಪಟ್ಟಣ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಡಿಕೇರಿ ಮತ್ತು ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ
ಅಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದಲೂ ಅವರು ತುಸು ಭಾವ
ಜೀವಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಕವಿಹೃದಯ ಅವರನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯಿತು

ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಮಂಗಳೂರು ಸರಕಾರೀ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ
ಅಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುದ್ದಣನು ಅವರೊಂದಿಗೆ
ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಪತ್ರವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. ಅವರು ಮಂಗಳೂ
ರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹೆಂಡತಿ ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಳೆದು
ಕೊಂಡರು. ತೀವ್ರ ದುಃಖಭರಿತರಾದ ಅವರು ಅಧ್ಯಾಪಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು
1892ರಲ್ಲಿ ಮದರಾಸಿಗೆ ಹೋದರು. ಬಿ.ಎಲ್. ಓದಿ, 1896 ರಿಂದ 1902 ರವರೆ
ಹೈಕೋರ್ಟ್ ವಕೀಲರಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. "ತುಂಬಾ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ
ಪ್ರೇಮಿಗಳೂ ಆದ ನಾರಾಯಣರಾಯರಿಗೆ ವಕೀಲಿವೃತ್ತಿ ಹಿಡಿಸದಾಯಿತು".[15] . ಆ
ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರು ಕೈಯಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಪತ್ರಿಕೋ
ದ್ಯಮ ಅವರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿತು. 1898 ರಿಂದ Indian Social Reforme
ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸತೊಡಗಿದರು. ಪತ್ರಿಕಾವೃತ್ತಿ
ಮದರಾಸಿಗಿಂತಲೂ ಮುಂಬೈ ಪ್ರಶಸ್ತ ಸ್ಥಳವೆಂದು 1902ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಮುಂಬೈ
ಹೋದರು. ಅಲ್ಲಿ Indian Spectator ಎಂಬ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರಾದರು
ಬಿ. ಎಂ. ಮಲಬಾರಿ ಎಂಬುವರು ಆ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾಶಕರಾದರು. ಬ್ರಿಟಿಷ
ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲೇ ಭಾರತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಮಲಬಾರಿಯವರ ನಿಲ

ವಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದ ಬಳಿಕ ಮಲಬಾರಿಯವರು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ನೇಹ ಸಂವರ್ಧನೆಗಾಗಿ East and West ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು. ನಾರಾಯಣರಾಯರು ಅದರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದ ಹೊಣೆಯನ್ನೂ ಹೊತ್ತರು. 1912ರಲ್ಲಿ Indian Spectator ಪತ್ರಿಕೆ ನಿಂತಿತು. East and West ಪತ್ರಿಕೆ ಕೈ ಬದಲಾವಣೆ ಆಯಿತು. ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ವರ್ಷಕಾಲ ನಾರಾಯಣರಾಯರು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಬಂಧ ಇಲ್ಲದೆ ಆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು. ಆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಅವರು Times of India ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ Behind the Indian Vile ಎಂಬ ಅಂಕಣದಲ್ಲಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯ ತೊಡಗಿದರು.

ಮುಂಬೈಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ನಾರಾಯಣರಾಯರಿಗೆ ಎರಡನೇ ಬಾರಿ ಮದುವೆಯಾಯಿತಾದರೂ ಮಕ್ಕಳಾಗಲಿಲ್ಲ. 1921ರ ಮೇ 21ರಂದು ಅವರು ತೀರಿಕೊಂಡರು. ಅವರ ಪತ್ನಿ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಭಾಗ ಮಾಡಿ, ತಮ್ಮ ನಿಧನಾನಂತರ ದೊರೆಯುವಂತೆ ವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಥೆ, ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಥೆ, ಪುಣೆಯ ಮಹಿಳಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವಂತೆ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ದಾನಮಾಡಿದರು.

ನಾರಾಯಣರಾಯರು ಕನ್ನಡ, ಸಂಸ್ಕೃತ, ಮರಾಠಿ, ಕೊಂಕಣಿ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. “ಶ್ರೀಯುತರು ಒಳ್ಳೆಯ ಪಂಡಿತರು, ರಸಿಕಕವಿಗಳು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳು, ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಿಚಾರವಂತರು, ಪ್ರಗಲ್ಭ ಸಂಶೋಧಕರು—ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳು.”[16] ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗೆಗೆ ಪೂಜ್ಯಭಾವನೆ, ಭಾರತೀಯ ಕಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗೆಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ-ಅಭಿಮಾನ ಅವರಲ್ಲಿತ್ತು. ಅವರ ಮೊದಲ ಲೇಖನವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿರುವ ‘ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಟ್ಟ ಹಿಂದೂ ದೇಶದ ಸ್ತ್ರೀಯರು’ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ದೇಶದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಅವರ ನಡೆನುಡಿ, ಕರ್ತವ್ಯ, ಅವರ ಬಗೆಗಿನ ಪೂಜ್ಯಭಾವನೆ, ಹೆಮ್ಮೆ ಅಭಿಮಾನಗಳೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಒಲವು ಇತ್ತು. ಭಜನೆಗಾಗಿ ಹಲವಾರು ಹಾಡು, ಭಕ್ತಿಗೀತೆಗಳನ್ನು ಅವರು ರಚಿಸಿ, ಅವನ್ನು ‘ಬ್ರಹ್ಮಗೀತಾ’ ಎಂದು ಸಂಕಲನವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡ, ಕೊಂಕಣಿ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. “ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವವೇತ್ತರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ‘ಟ್ರಾಕ್ಟ್ ಫಾರ್ ಥಿಂಕರ್ಸ್’ ಎಂಬ ಮಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹ.ನಾ. ಅವರು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟನೆಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದರು.”[17]

ಮುಂಬೈಯಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪತ್ರಕರ್ತರಾಗಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಅಭಿಮಾನವಿತ್ತು. ಅವರ 'ಆಂಗ್ಲಕವಿತಾವಳಿ'ಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದ ಅಕ್ಟೋಬರ್ 1919ರ ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ "ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ, ಈ ಮಹನೀಯರು ಅನೇಕ ವರುಷಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಮಾತೃಭಾಷೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಾದ ಗಮನ ಕೊಟ್ಟು ಈಗಲೂ, ತಮ್ಮ ಇತರ ಕಾರ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ, ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸರೀತಿಯ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಬಹಳ ಸರಸವಾಗಿ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನೂ ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಎಷ್ಟು ಶ್ಲಾಘ್ಯವಾಗಿರುವುದು !" ಎಂದು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಕೆಲವಾರು ಪಾಂಡಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಲೇಖನಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅವರು ಎಂತಹ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತ ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ವಾಗ್ಭೂಷಣ, ಜಯಕರ್ಣಾಟಕ, ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆ, ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನಿ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಸೂಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅವರು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. 1919ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಕನ್ನಡ ಕಥಾನಕ' 28 ಪುಟಗಳ ಚಿಕ್ಕ ಪುಸ್ತಕ. 'ಕನ್ನಡ' ಎನ್ನುವುದು 'ಕರುನಾಡು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಬಂತೆಂಬುದನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಆಧಾರಪೂರ್ವಕ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ಣಾಟಕ ಧಾತುಗಳು, ಅಜ್ಞಾತ ತದ್ಭವಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯ ಭವಿತವ್ಯ, ದೇಶೀ ರತ್ನಾವಲಿಯ ಶಬ್ದಗಳು, ದೇಶೀ ರತ್ನಾವಲಿಯ ವೃತ್ತಿ, ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರ ಮಾರ್ಗಗಳು, ಪಂಪ ಪೊನ್ನ ನಾಗ ವರ್ಮರ ಜನ್ಮಸ್ಥಳಗಳು, ಸೀಸಪದ್ಯ, ಕವಿತಾವರ್ಧನ, ಪಂಪ ಪೊನ್ನ ನಾಗವರ್ಮರ ಅರಸರು, ಕನ್ನರ, ಕನ್ನಡಿ, ಕನ್ನಡ; ಪದ್ಯ ರಚನೆ, ಛಂದಸ್ಸಿನ ವಿಚಾರಗಳು-ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಲೇಖನಗಳು 1916 ಮತ್ತು 1918 ರ ಮಧ್ಯೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದರೆ, ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಲೇಖನ 1919 ರ ಜುಲೈ 11 ರ ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಪಂಪ ನಾಗವರ್ಮರ ಮೂಲ ದೇಶ ಎಂಬೆರಡು ಲೇಖನಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಾಗ್ಭೂಷಣದ ಆಗಸ್ಟ್ 1917 ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಏಪ್ರಿಲ್ 1919 ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಇವಲ್ಲದೆ, 1917 ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಕೊಂಕಣಿಚೆ ಮೂಲಾದರ್ಶ, ಭಾಗ–1 ಕೃತಿಯನ್ನೂ, 1918 ರಲ್ಲಿ ಕೊಂಕಣಿ ಶಬ್ದಾಂ ಸಂಸ್ಕೃತಚೆ ಮೂಲಸಾಂಗಚೆ ಪುಸ್ತಕ ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ Etymological glossary of Southern Konkani ಕೃತಿಯನ್ನೂ ರಚಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಛಂದಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಅವರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ್ದರು. "ರಮಣೀಯಾರ್ಥದ ಕೃತಿಗೆ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು.

ಮಣೀಯತೆಗೆ ಅಲಂಕಾರಗಳೂ ರಸಗಳೂ ಸಾಧನವೆನ್ನುವರು".[18] ,"ಅಭಿನವವಾದಿ ದ್ಯಾನಂದ ಸಂಕಲಿತ ಕಾವ್ಯಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಐವತ್ತು ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ"[19] ಎಂದು ಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಾತನ್ನು, "ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ 'ಸತತಂ ಪ್ರಾಸಂ' ಎಂದೂ ನೃಪ ಂಗನು ಬರೆದಿರುವನು" [20] ಮತ್ತು "ನಾಗವರ್ಮನು ಕಥಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಭೇದಗಳು ೃಪತುಂಗನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಛಂದೋಂಬುಧಿಯ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಿಲ್ಲದ ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ತರುವಾಯದ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದರು"[21] ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಂದಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾದರೆ ಅವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಾಂಡಿತ್ಯ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

1916 ರಿಂದ 1919 ರ ಅವಧಿಯನ್ನು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ೃಷಿಯ ಉಚ್ಚತಮ ಮಜಲು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು 'ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿ' ಇದೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. 912 ರಲ್ಲಿ Indian spectator ಮತ್ತು East and West ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಸಂಪಾ ದಕತ್ವ ಬಿಟ್ಟ ಅವರಿಗೆ Free–lance journalist ಆಗಿ Times of India ಗೆ ೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕೆಲಸ ಬಿಟ್ಟರೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಮಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೇವೆಗೆ ುಗುತ್ತಿತ್ತು. 1912ರ ಬಳಿಕ ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಸತತಾಭ್ಯಾಸಿಗಳಾದರೆಂದು ಾವಿಸಬಹುದು. 1916 ಮತ್ತು 1919 ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಕಾಲ ನಿಲ್ಲಬಹು ಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

– 3 –

ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡು ಕನ್ನಡ ಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ, ಕನ್ನಡ ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂಬುದೂ ಅವರ ಅಭಿಲಾಷೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ 'ಕನ್ನಡ ಕಥಾನಕ'ವನ್ನು ಚಿಕ್ಕ ಪುಸ್ತಕವಾಗಿಯೂ ಮುದ್ರಿಸಿ ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸಿದರು. "ಇದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣದ ಪರಿಚಿತಿಯನ್ನು ತೋರುವ ಚಿಕ್ಕ ಪುಸ್ತಕವು. ಕೆಲವು ವ್ಯಾಕರಣ ವಿಷಯಗಳಾದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದು,ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ".[22] ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಿಂದಾಗಿ ದೊರೆತ ಹೊಸ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪನ್ನಗೊಳಿಸ ಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಲಾಷೆ ಅವರಿಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಿಂದ ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕವಿತಾ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರು ಅನಂತರದವರಿಗೆ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟರು.

ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀ ಅವರ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತಗಳು' ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ, ಅಂದರೆ 1919 ರ ಮಾರ್ಚ್ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರ 'ಆಂಗ್ಲಕವಿತಾ

ವಳಿ' ಕೃತಿ ಪುತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿ ಮುಂಬಯಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಕಂಡಿತು.[23] ಹೊಸ ಹಾದಿಯನ್ನು ತೆರೆಯುವ ಅವರ ತುಡಿತ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ಕನ್ನಡದ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಿಕರು ಆಗಾಗ್ಗೆ ನೂತನ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರು. ಈಗಲೂ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೇಕೆ ತೆರೆಯಬಾರದೆಂದು ಸರಳ ಕಾವ್ಯಪ್ರಿಯರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ".[24] ಹೀಗೆ ಸರಳ ಕಾವ್ಯಪ್ರಿಯರಿಗಾಗಿ ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ನಾರಾಯಣ ರಾಯರು 'ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿ' ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೆರೆದರು. ಆದರೆ ಈ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗ ಅವರು ಅಂದುಕೊಂಡಿದ್ದಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠರು ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ: ‹‹ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ದೇಶ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸ ಬಾರದೆಂದು ಎರಡನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವಂತೆ. ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಮುಖ್ಯ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕನ್ನಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಬಸಪ್ಪ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಇವರೊಳಗೊಬ್ಬರು. ಗ್ರೀಕರ ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಶ್ರೀ ಗೋವಿಂದಾಚಾರ್ಯರು 500 ಷಟ್ಪದಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಪಾಷಂಡ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಬಿಡಿರೆಂದು ಹಂಪನೇ ಹಂಪನ ಕಟ್ಟೆ[25] ಯಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿ ಗರ್ಜಿಸಿದರೂ ಕೇಳುವರೆಲ್ಲಿ?"[26] ಹೀಗೆ ಹೊಸ ಹಾದಿ ತೆರೆದು ಹೆದ್ದಾರಿ ಮಾಡುವ ತೀವ್ರ ಉತ್ಸುಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿದ್ದಿದ್ದರೂ, ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಎರಡೇ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಅವರು ತೀರಿಕೊಂಡದ್ದು ಕನ್ನಡಿಗರ ದುರ್ದೈವ. ಆದರೆ ಅವರು ಆರಂಭಿಸಿದ ಕೆಲಸ ಮುಂದೆ ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ, ಯಶಃ ಪ್ರದವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯಿತು.

'ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿ'ಯಲ್ಲಿರುವ ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಸರಳ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಕಂದಪದ್ಯದ ಮಾಲೆಯೊಂದನ್ನು ಹಾಕಿ ಉದ್ಘಾಟಿಸಿ ದ್ದಾರೆ.[27] ರಕ್ಷಾ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ಕಂದಪದ್ಯವಿದೆ—

ಆವನು ವಿರಮಿಸದೆಲ್ಲವ ।
ಕಾವನೊ ನೂತನರೂಪೋಪಾಧಿಗಳಿತ್ತಾ ॥
ದೇವನು ಕರ್ಣಾಟದಲು ।
ಜ್ಜೀವನದೋಜೆಯ ಕವಿತೆಗೆ ಪಾಲಿಸಲನಿಶಂ ॥

ಅವರ ಹಾರೈಕೆ ಅನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನಾವೆಲ್ಲ ಈಗ ಬಲ್ಲ ಸಂಗತಿ. ಈಗ ಕರ್ಣಾಟದ ಕವಿತೆಗೆ ಉಜ್ಜೀವನದೋಜೆ, ನೂತನ ರೂಪೋಪಾಧಿಗಳು ದೊರೆತು ಆ ದೇವನು ಪಾಲಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನಾವು ಅಂದು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

'ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿ'ಯ ರಕ್ಷಾಪತ್ರ ತೆರೆದ ಬಳಿಕ ಅರ್ಧ ಪುಟದಷ್ಟು ಅಗಲ ಹಾಳೆಯಲ್ಲಿ ಏಳು ವಾಕ್ಯಗಳ ಪುಟ್ಟ ಪ್ಯಾರಾದಲ್ಲಿ Note ಅನ್ನಬಹುದಾದಂತ

ಭಾಗವನ್ನು (ಅರಿಕೆ ?) ಮುದ್ರಿಸಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದರು. ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದರು : "ಈ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಲರ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿ ಹಾಕಿದೆ. ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಕಂಡಂತೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಲೋಪಿಸಿ ಇನ್ನು ಕೆಲವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ, ಕನ್ನಡದ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಿಕರು ಆಗಾಗ್ಗೆ ನೂತನ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರು. ಈಗಲೂ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೇಕೆ ತೆರೆಯಬಾರದೆಂದು ಸರಳ ಕಾವ್ಯಪ್ರಿಯರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸವನ್ನು ತೊರೆಯದಿದ್ದರೂ, ಪೂರ್ವ ಕವಿಗಳ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ವೃತ್ತಗಳಿಗೆ ಹೆಸರು ಹಾಕಿಲ್ಲ. ಬೇಕಾದರೆ ಶಿಥಿಲಕಂದ, ಶಿಥಿಲರಗಳೆ ಎಂಬಂತೆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು". ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹಾರೈಕೆಯ ನಾಂದೀ ಪದ್ಯವೇ (ಮೇಲೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ) ಶಿಥಿಲ ಕಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಆ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿರುವ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನುವಾದ, ಭಾವಾನುವಾದ, ಸಂಗ್ರಹ, ರೂಪಾಂತರ ಎನ್ನಬಹುದಾದಂತಹ ಭಾಗಗಳೂ ಇವೆ. ಯುಕ್ತವೆನಿಸುವ ಹಾಗೆ ಅವರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕವಿತೆಯ ಮೈಯನ್ನು ಕೆಡಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತು.

'ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿತವಾಗಿರುವ ಪದ್ಯಗಳೆಲ್ಲ (ನಂದನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) 1918ರ ಅನಂತರದ ಧಾರವಾಡದ ವಾಗ್ಭೂಷಣ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಕಂಡವುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾರಾಯಣರಾಯರು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ, ಸಂಕಲಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು. ಆಂಗ್ಲಕವಿತಾವಳಿ ಮುಂಬೈಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶನಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಪಂಜೆಯವರು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ, ಅದರ ಪ್ರತಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದವರಿಗೆ 'ಪರಮ ದುರ್ಲಭವಾಗಿದ್ದವು'. ರಟ್ಟುಹರಿದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪ್ರತಿ ಪಂಜೆ, ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಮುಖಾಂತರ ಎಸ್. ಅನಂತನಾರಾಯಣ ಅವರ ಕೈಸೇರಿತು. ರಟ್ಟು ಹರಿದುದರಿಂದ ಅವರು ಅದನ್ನು ಆಂಗ್ಲಕವಿತಾಸಾರ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರು.[2] ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರ ಅನುವಾದಿತ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಪಂಜೆಯವರು ತಮ್ಮ 'ಕನ್ನಡ ಎರಡನೆಯ ಪದ್ಯ ಪುಸ್ತಕ' (1919) ಮತ್ತು 'ಕನ್ನಡ ಮೂರನೆಯ ಪದ್ಯ ಪುಸ್ತಕ' (1927)ಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು.

"ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರ ಅನುವಾದಗಳ ಕೊನೆಯ ಕಂತು ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು ಜನವರಿ 1919ರಲ್ಲಿ. 'ಆಂಗ್ಲಕವಿತಾವಳಿ' ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಾಗಿ ಸ್ವೀಕಾರವಾಗಿರುವುದು ಏಪ್ರಿಲ್ 1919 ರಲ್ಲಿ ಮಂಗಳೂರಿನ ಕಂಠೀರವ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರತಿಯ ರಕ್ಷಾಪತ್ರದ ಮೇಲಿನ

ಬಲತುದಿಯಲ್ಲಿ 6/4/19 ಎಂದು ದಿನಾಂಕವನ್ನು ನಮೂದಿಸಿದೆ. ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನಿ ಏಪ್ರಿಲ್ 11 ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಆಂಗ್ಲಕವಿತಾವಳಿ'ಯ ಸ್ವೀಕಾರ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ 'ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿ'ಯ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಕಾಲವನ್ನು 1919 ರ ಮಾರ್ಚ್ ತಿಂಗಳ ಕೊನೆಯ ವಾರ ಅಥವಾ ಏಪ್ರಿಲ್ ತಿಂಗಳ ಮೊದಲವಾರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ."[29] ಏಪ್ರಿಲ್ 11ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಏಪ್ರಿಲ್ ಮೊದಲ ವಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾರ್ಚ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲೇ ಆಂಗ್ಲಕವಿತಾವಳಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಸಂಭವ ಹೆಚ್ಚು. ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀ. ಅವರ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತಗಳು' ಪ್ರಕಟವಾದುದು 1921 ರಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರ 'ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿ'ಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ತ್ವ ಇದೆ ಅಲ್ಲದೆ ಅವರು ನವೋದಯದ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದರೆನ್ನಬಹುದು.

– ೪ –

ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ವಿವಿಧ ನಾಟಕಗಳಿಂದ ಅನುವಾದಿಸಿದ ಭಾಗಗಳಾದ 'ಸಂಭಾಷಿತ ಕಲಾಪ'ದ ಚೌಪದಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯ ಭರತೇಶ ವೈಭವದ ನೆನಪು ಬರುತ್ತದೆ. ರತ್ನಾಕರನ ಸುಭಗ ಶೈಲಿ, ಓಘ, ಚಿತ್ರಕ ಶಕ್ತಿ, ವರ್ಣನಾ ವಿಧಾನಗಳು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದು ಕೇವಲ ಕಾಕತಾಳೀಯವಾಗಿರಬಹುದು.'ಉಂಡು ಉಪವಾಸಿ ಬಳಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ'ಯಾದಂತಹ, ಜೀವನದ ಕಷ್ಟಸುಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಅನಂತರ ಕೊಡುವ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶದಂತೆ ಈ ಸಾಲುಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ :

ನರಲೋಕವೆಲ್ಲ ನಾಟಕ ಶಾಲೆಯಂತಿರುತ
ಪುರುಷ ವನಿತೆಯರು ಬರಿಯಾಟದವರು
ಮೆರೆದವರು ನಿಷ್ಕ್ರಮಿಸಿ ಹೆರರು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ
ಪರಿಪರಿಯ ವೇಷಗಳ ನಟಿಸುತಿಹರು

ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕವಿಯ As you like it ನಾಟಕದ All the world's a stage ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ Jaques ನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದ 'ಮೆರೆದವರು' ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಬೇರೊಂದೇ ಅರ್ಥಸ್ತರಕ್ಕೆ ಕವನವನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ದು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಉಪದೇಶವೊಂದು ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊಮ್ಮುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾವಕ್ಕೆ ಭಂಗಬಾರದಿದ್ದರೂ ಶ್ರುತಿಕಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಅಸಹಜ ಅನ್ನಿಸುವ 'ಪುರುಷ ವನಿತೆಯರು' ಹಾಗೂ 'ಹೆರರು' ಪದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದಾಗಿ ಕವಿತೆಯ ಮಾಧುರ್ಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸವಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೂ ಮೂಲದ ಭಾವದ ನಾಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮತ್ತು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೂಲದಿಂದ ಗುಲಗಂಜಿ ತೂಕದಷ್ಟಾದರೂ ಅಧಿಕ ಸುಂದರವಾಗಿ ಅವರು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಸುಭಾಷಿತ ಕಲಾಪ'ದ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಚೌಪದಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೇ ಓಟ ಮತ್ತು ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಚೌಪದಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸ ಬಹುದು :

ಮರದಂತೆ ಕಲ್ಲಿನಂತುಬ್ಬರದ ತೊರೆಯಂತೆ
ಇರುವರೂ ಸುಸ್ವನಾಧೀನರೆಂದು,
ಒರೆದರುತ್ತೇಕ್ಷೆಯಲಿ ತುಂಬುರರ ಗಾಯನಕೆ
ತರುಶಿಲಾ ನದಿಗಳೂ ಒಲಿದುವೆಂದು.

ಇದು ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ 'ದಿ ಮರ್ಚೆಂಟ್ ಆಫ್ ವೆನಿಸ್' ನಾಟಕದ ಲೊರೆನ್ಸೊ ಪಾತ್ರ ಹೇಳುವ ದೀರ್ಘ ಮಾತಿನ ಭಾಗದ ಅನುವಾದ. ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ಯವರ ಅನುವಾದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕಾದರೆ 'ಸುಭಾಷಿತ ಕಲಾಪ' ಓದಬೇಕು.

ಹೃದ್ಯವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಮಿಲ್ಟನ್‌ನ 'ಲ-ಲೆಗ್ರೊ' ಕವನದ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು :

ಸುತ್ತಲಿನ ಭೂರೂಪದಲಿ ಕಣ್ಣು ಚರಿಸುತಲೆ
ಚಿತ್ತಹರಿಸುವ ಬೇರೆ ಶೋಭೆಗಳ ಕಂಡೆನೆಲೆ
ಮೇಯುವಾಕಳು ಕುರಿಗಳಿರುವ ಹಲಬಯಲುಗಳು
ಹಾಯುವಬುದಗಳಿರುವ ಬರಿಮೈಯ ಬೆಟ್ಟಗಳು
ಮೊರೆದು ಹರಿಯುವ ತಟನಿ ವನಜಭೂಷಿತ ಸರಸಿ
ಬುರುಜು ತೆನೆಗಳ ಕೋಟೆ ತೋರಿದರೆ ಚಲುವರಸಿ
ನೆರೆಯ ಗುಡಿಸಲಿನ ಮೇಲೆ ಸುಳಿಯುತಿಹ ಬಿಳಿಯ ಹೊಗೆ
ಹೊರಗೆ ದಿಂಕಿಡುವ ಕರಿಹಸುಳೆಗಳ ಸವಿಯ ನಗೆ ।।

(ನಂದನ)

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಅನುವಾದ ಎಂದು ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಸಹ್ಯ ವಾದ, ಹಿತಮಿತ ಪದಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ, ವರ್ಣನೆಯ ತಾಜಾತನದಿಂದ ಇದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ರಚನೆ ಎಂಬ ಹಾಗೆ 'ನಂದನ' ಕವನದ ಈ ಭಾಗ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕವಿಗಳಿಂದ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸರಳರಗಳೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಂಡರೆಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಅದನ್ನೇ ವಿವಿಧ ರೀತಿ-ಮೆರುಗುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಛಂದಸ್ಸೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿ 'ರಾಮಾಯಣ

ದರ್ಶನಂ'ನಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಬಹುಶಃ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ಸರಳ ರಗಳೆಯಿಂದ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಗೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಶಿಥಿಲ ರಗಳೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸಿ ಅನಂತರ ದವರಿಗೆ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟರು ಎಂಬುದು ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ಮಾತು. ವರ್ಣನೆಗೆ ಬಹು ಸೊಗಸಾಗಿ ಸರಳ ರಗಳೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸತಕ್ಕದ್ದು.

ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರ ಎಲ್ಲ ಅನುವಾದಗಳೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿವೆ ಎನ್ನಬರು ವಂತಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಅವರು ಮೂಲದಿಂದ ದೂರ ಹೊರಟುಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಲು ಹೊರಟಾಗ ಮೂಲದ ಆಶಯವನ್ನು ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅವರು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದ ಕಾರ್ಯ ಹೊಸದು. ಅವರು, ಯಾರೂ ನಡೆಯದ ಹಾದಿ ಯಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತಮೊದಲಾಗಿ ಹಜ್ಜೆ ಇಟ್ಟವರು. ಅವರ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಅರೆಕೊರೆಗಳು ಇರಬಹುದು ; ಅವರ ನೂತನ ವ್ಯವಸಾಯ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನವೋದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು ; ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೊಸದಿಕ್ಕನ್ನು ತೋರಿದರು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಮಹತ್ತ್ವವಾಗಿರುವ ಅಂಶ.

ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು "ನಾನೊಂದು ಸಾವಿರ ಚರಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರ ಬಹುದು"[30] ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಂ. ಎಸ್. ವಿ. ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯರು, ನಾರಾಯಣರಾಯರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕವಿತೆಯಾದ 'ಮಂಗಲ ಪದ್ಯ'ದ ಜೊತೆಗೆ ರಟ್ಟಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಾರೈಕೆಯ ಪದ್ಯದ ಸಾಲುಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ, ಒಟ್ಟು 616 ಸಾಲು ಗಳೆಂದು ಲೆಕ್ಕಹಾಕಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.[31] ಆದರೆ, ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಯಾರೂ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಹಾಕಿ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಬರೆದಾದಮೇಲೆ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಹಾಕಿ ದಾಖಲಿಸಿಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ 'ಒಂದು ಸಾವಿರ ಚರಣ' ಎಂದರೆ ಪದಶಃ ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರರ ಕೃತಿಭಾಗಗಳಲ್ಲದೆ ಮಿಲ್ಟನ್, ಗ್ರೇ, ಹೆನ್ರಿ ವಾಟನ್, ಥಾಮ್ಸನ್, ವಿಲಿಯಂ ಕಾಲಿನ್ಸ್, ಟೇಲರ್, ಷೆಲ್ಲಿ, ಕೀಟ್ಸ್, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್, ಲಾಂಗ್‌ಫೆಲೋ, ವಿಟ್ಟಿಯರ್, ಎಮರ್ಸನ್–ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮುಖ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕವಿಗಳ ಕೆಲವು ಕವನಗಳನ್ನು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವು ಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಲ್ಟನನ L'Allegro ದ ಅನುವಾದ 'ನಂದನ', Il Pensereso ದ ಅನುವಾದ 'ಚಿಂತನ' ಮತ್ತು ಷೆಲ್ಲಿ ಕವಿಯ The Cloud ಪದ್ಯವನ್ನು 'ಮುಗಿಲು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಅನುವಾದ ಸುಂದರವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಗ್ರೇ ಕವಿಯ

ligy written in a country yard ಪದ್ಯವನ್ನು 'ಸಮಾಧಿಗತ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರು' ಂದು ಮಾಡಿದ ಅನುವಾದವೂ ಹೃದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಕವಿತೆಯ ವೈಯನ್ನು ರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಭಾವಕ್ಕೆ ಲೋಪ ಬಾರದ ಹಾಗೆ ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಪೂರಣ ಉಳಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅವರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅನುವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. "ಈ ಎಲ್ಲ ನುವಾದಗಳೂ ನಾರಾಯಣರಾಯರ ಅನುವಾದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ತೋರುತ್ತವೆ"[32] ಎರಾ ಸಗಟಾಗಿ ಆವರ ಎಲ್ಲ ಅನುವಾದಗಳಿಗೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಂಗ್ರಹ ಮಾಡಲು ಹೊರಟಾಗ ಅವರು ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಷ್ಟೋ ಾರಿ ಹೊಸತೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಅನುವಾದ ಸಮರ್ಪಕ ಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಅನುವಾದಕ ನಾರಾಯಣರಾಯ ುತ್ತು ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ ಸಂಗ್ರಹಗಾರ ನಾರಾಯಣರಾಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗು ದರಿಂದಾಗಿ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರದ ಮಧ್ಯಂತರದ ಶಿಶುವೊಂದರ ಜನ್ಮ ಾಗುತ್ತದೆ. "ಇದರಿಂದ ಮೂಲದ ಎಷ್ಟೋ ಸುಂದರವಾದ ಭಾವ ಭಾವನೆಗಳು ಾರಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ"[33] ಎಂಬ ಮಾತು ನಿಜ. ಅಂಥವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಾರಾಯಣ ಾಯರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕವನಗಳಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಚನೆಯೂ ಆಗದೆ ಅತ್ತ ಅನುವಾದವೂ ಆಗದೆ ಕೃತಕತೆ ಹಣಕಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಉದಾ ಹರಣೆಗೆ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ :

Rule Britannia ! rule the waves
Britons never will be slaves

ಜೇಮ್ಸ್ ಥಾಮ್ಸನ್ನನ Rule Britannia ಪದ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದು ಹೀಗೆ :

ಆಳು ಬೀರತನೇ ಆಳು ವೀಚಿನಿಷ್ಠ ರಾಷ್ಟ್ರವ
ತಾಳರೆಂದು ಬೀರತನಯರವನಿಯೊಳಗೆ ದಾಸ್ಯವ ॥
(ಆಳು ಬೀರತನೇ)

ಬ್ರಿಟನ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಬೀರತನೇ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗ ಅಸಹಜವಾಗಿ ಕಾಣಿಸು ತ್ತದೆ. rule the waves ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಆಳು ವೀಚಿನಿಷ್ಠ ರಾಷ್ಟ್ರವ' ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಕವನದ ಮೂಲಭಾವವನ್ನೇ ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ವೇನೋ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪನ್ನಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಾದಿಗಳ ವಿರೋಧಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ಕೈಹಾಕಿದರು. ಈ ಅಧ್ವರ್ಯು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ

ಮುಂಚೂಣಿ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಅವರನ್ನ ನೆನೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕವಿತೆಗಳ ಒಳ ಭಾವಗಳನ್ನರಿತುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ ಹ. ನಾರಾಯಣರಾಯರು ಬಹುಪಾಲು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಆ ಹಾದಿ ತುಳಿದ First down[34] ಕವಿಯಾಗಿ ಅವರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ದ್ಯೋತಕ. "ಅನುವಾದಕಾರನಿಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾದ ಪರಿಕರಗಳು ಎರಡು. ಸ್ವಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಭುತ್ವ ; ಮತ್ತು ಮೂಲದ ಹೃದಯ ಪರಿಚಯ."[35] ಸ್ವಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ನಾರಾಯಣರಾಯರು ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಅವರ ಭಾಷೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪಳಗಿತ್ತು. ಅವರಲ್ಲಿ ಬಹುಭಾಷಾ ಸಂಪತ್ತು ಇತ್ತು, ಅನುಭವವಿತ್ತು, ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿತ್ತು, ಕವಿಹೃದಯವಿತ್ತು, ಸರಸ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇತ್ತು ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನಶೀಲತೆ ಇತ್ತು. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೆ ಕಲಶಪ್ರಾಯವೆಂಬಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೆಡೆಗೆ ಒಲವು ಇತ್ತು. ಇವೆಲ್ಲ ಮೇಳವಿಸಿ ಅವರು ಕನ್ನಡ ನುಡಿಸೇವೆಗೆ ಇಳಿದುದು ಕನ್ನಡ ತಾಯಿಯ ಭಾಗ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. "ಶಾಂತ ಕವಿಗಳ ನಂತರ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಇಷ್ಟು ಹಿತವಾಗಿ, ಮಿತವಾಗಿ, ನಯವಾಗಿ, ಸುಲಲಿತವಾಗಿ, ನುಡಿಸಿದವರೆಂದರೆ ನಾರಾಯಣರಾಯರೇ"[36] ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಇದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಆತ "ಇಂಗ್ಲಿಷ್-ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಕೋಶವನ್ನು ತಯಾರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದನು."[37]

ಅವರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕವಿತೆ 'ಮಂಗಲ ಪದ್ಯ' ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಈ ಸಮಾಲೋಕನವನ್ನು ಕೈ ಬಿಡಬಹುದು.

ಮಂಗಲ ಪದ್ಯ :

ಧನ್ಯವಾಗಲಿ ಹಿರಿಯ ಸಿರಿವಡೆದ ಕರುನಾಡು
ಧಾನ್ಯಧನ ವಿಜ್ಞಾನ ಕೋಶವೆನಿಸಿ
ಕನ್ನೆಯರೆ ಯುವತಿ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವನು ಬಯಸುತ
ಮಾನ್ಯರಾಗುವ ಜನರ ದೇಶವೆನಿಸಿ ॥೧॥

ತಳಕಾಡಿನಿಂದ ಕಲ್ಯಾಣನಗರದ ವರೆಗೆ
ಹಳೆಯ ರಾಜ್ಯಗಳಿಲ್ಲಿ ಶೋಭಿಸಿದುವು
ಅಳಿದ ಬನವಾಸೆ ಮನ್ನೆಯಖೇಟ ಹಳಬೀಡು
ಉಳಿದ ಮೈಸೂರಿದನು ಭೂಷಿಸಿದುವು ॥೨॥

ಅಕ್ಕದೇವಿಯ ಪರಿಯಲಬಲೆಯರೆ ಪುರುಷರಿಗೆ
ತಕ್ಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನು ತೋರಿಸಿದರು
ರಕ್ಕಸರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಚಿಪ್ಪಿಗರು ಕಲ್ಲಿನಲಿ
ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದರು ॥೩॥

ಸುಕವಿ ಪಂಡಿತರ ವಿಜ್ಞಾನಕೆಲ್ಲರು ಮೆಚ್ಚಿ
ಶಕಕು ನಾಡಿನ ಹೆಸರನೊಪ್ಪಿಸಿದರು
ಪ್ರಕಟ ರಾಗಕ್ಕದನು ಸಕಲ ಗಾಯಕರಿಗಿತ್ತು
ಸುಕಲಾವಿದರ ಯಶವ ಮಾನಿಸಿದರು ॥ ೪ ॥

ವರ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಟೀಕಿಸಿದ ಪಂಡಿತರು
ಹರಿಹರೋಪಾಸಕರು ಮೆರೆದ ನಾಡು
ಪರಮಾತ್ಮನಾಳುಗಳೆ ವರವರ್ಣದವರೆಂಬ
ಗುರುಭಾವವನು ಸಾರಿದವರ ಬೀಡು ॥ ೫ ॥

ಭರತವರ್ಷದ ಹತ್ತುಕೋಟಿ ಜನರಿಲ್ಲೊಂದೆ
ಪರಿಪಕ್ವಭಾಷೆಯನು ಭಜಿಸುತಿಹರು
ತರತರದ ನವಜಾತ ಬೋಧಾಶಯಗಳಿಂದ
ಭರಿತರಾಗೀ ನಾಡ ಹರಸುತಿಹರು ॥ ೬ ॥

ಪದ್ಯದ ಎರಡನೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿರುವ 'ಧಾನ್ಯಧನ' ಪ್ರಯೋಗ ಶ್ರುತಿಸಹ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಸ ತರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪದವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ಮಾಡಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಪರಿಯಲಬಲೆಯರೆ (ಪರಿಯಲಿ ಅಬಲೆಯರೇ), ರಕ್ಕಸರ ಕಲ್ಪನೆಯು...(ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರಂತೆ ಚಿಪ್ಪಿಗರು ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯ ರಕ್ಕಸರ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿದರು ಅಥವಾ ಚಿಪ್ಪಿಗರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ರಾಕ್ಷಸ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿತ್ತು), ಶಕಕು (ಯುಗಕ್ಕೆ) ನಾಡಿನ, ಪ್ರಕಟರಾಗಕ್ಕದನು (ರಾಗವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು), ವರವರ್ಣ (ಶ್ರೇಷ್ಠ ದರ್ಜೆ)–ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದ ಅಸಹಜ ಮತ್ತು ವಿಚಿತ್ರ ಪದಸಂಯೋಜನೆಗಳಿವೆ. ಗ್ರಾಂಥಿಕವಾಗಿಯೂ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ತೋರುವ 'ಬೋಧಾಶಯ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗ ಕೊನೆಯ ಪ್ಯಾರಾದ ಮೂರನೆ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿದೆ[1].

ಪ್ರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಸ ಬಳಸಿದರೆ ಕವಿತೆ ಹೇಗೆ ಶುಷ್ಕವಾಗಿ, ಪೆಡಸಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕನೇ ಪ್ಯಾರಾವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸಂಯುಕ್ತ ಕನ್ನಡ ನಾಡೊಂದರ ಬಗೆಗೆ ಕಲ್ಪನೆ–ಎಚ್ಚರಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣರಾಯರು ಈ ಪದ್ಯ ಬರೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಅಚ್ಚರಿ ಪಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಅನುವಾದಿತ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಹಜತೆಯಾಗಲೀ, ಲಾಲಿತ್ಯ–ಸುಕುಮಾರತೆಗಳಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವ ಆಪ್ತತೆಯಾಗಲೀ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಜನಕವಾಗಿದೆ. ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು ನಾರಾಯಣರಾಯರಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ : ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ತುರುಕಿ ಕವಿತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳನ್ನು ಒತ್ತಾಯವಾಗಿ ಹಿಡಿದೆಳೆದು ತಂದು ಕೂರಿಸಿದಂತೆ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪದಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಸುಮಾರು 1911ರ ಎಪ್ರಿಲ್ ತಿಂಗಳ ಹೊತ್ತಿಗೇ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು ಪ್ರಾಸ ಬಿಡುವ ಧೀರ ನಿರ್ಧಾರ ಕೈಗೊಂಡಿರಬೇಕಾದರೆ, ನಾರಾಯಣರಾಯರಿಗೆ ಪ್ರಾಸ ಬಿಡುವುದು ಸಹ್ಯವಾದಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ.[39] ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು ಪ್ರಾಸ ತ್ಯಜಿಸಿದ ಬಗೆಗೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಾಗ್ಯುದ್ಧಗಳು ನಾರಾಯಣ ರಾಯರಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. "ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚರಣದ ಎರಡನೆಯ ಅಕ್ಷರವು ಪ್ರಾಸಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತವೆಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದು ತಪ್ಪೆಂದು ನಾನು ಸರ್ವಥಾ ಉಸುರಲಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಾಸಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸವನ್ನು ಆಚರಿಸಿದರೆ ಇಂಪಾಗಲಾರದೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾರೆ. ಕೊಡಗರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸವೇ ಪ್ರಧಾನ. ಪ್ರಾಚೀನ ದ್ರಾವಿಡರ ಪದ್ಧತಿ ಹೀಗಿರಬಹುದಿತ್ತು. ನಾನೊಂದು ಸಾವಿರ ಚರಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರಬಹುದು. ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಾಸಮುಂಡನಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಕಿವಿ ಒಗ್ಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೇಶವಪನದಿಂದ ಮುಖದ ಲಾವಣ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡವರಾರು?"[40] ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಾಸತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ನಾವು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಡ್ಡಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ದೀಪ ಇಟ್ಟಂತೆ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರಾದರೂ ಪ್ರಾಸತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಕೇಶವಪನದಿಂದ ಮುಖದ ಲಾವಣ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡವರಾರು? ಎಂಬ ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯಧ್ವನಿ ತುಂಬಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕೇಶವಪನದಿಂದ ಮುಖದ ಲಾವಣ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ (Negative) ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಅವರು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣರಾಯರು ಪರಿವರ್ತನೆಯಯುಗದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಕವಿ. ಅವರದು ಹೊಸಗನ್ನಡ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಧಿಘಟ್ಟದ ಆರಂಭದ ಕೊರಲು. ಅವರ ಅನುವಾದಿತ ಕವನಗಳು ಹಳತು–ಹೊಸತಿನ ಸಂಗಮ. ಲಾಲಿತ್ಯ ಸರಳತೆಗಳಿಂದ ಪುಷ್ಟಿಗೊಂಡ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಡುಗನ್ನಡ ಕೋದ ಹೃದ್ಯ ಹೊಸಗನ್ನಡ ವನ್ನು ಅವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ನಡುಗನ್ನಡದಿಂದ ಜೀವಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದು, ಹೊಸ ಗಾಳಿ ಬೆಳಕನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಅವಸ್ಥಾಂತರಕ್ಕಾಗಿ ತುಡಿದ ಕವಿಹೃದಯ ಅವರದು.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ನಾರಾಯಣರಾವ್: 'ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳು' ಲೇಖನ. ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನಿ, ಮಂಗಳೂರು, ಜುಲೈ 11, 1919.

2. ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನಕ್ಕೆ ಹ. ನಾರಾಯಣರಾಯರು ಬರೆದು ಕಳಿಸಿದ 'ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯು ಭವಿತವ್ಯ' ಎಂಬ ಉಪನ್ಯಾಸದ ವರದಿಯಿಂದ (ಕ.ಸಾ.ಪ.ಪ ಏಪ್ರಿಲ್-ಜುಲೈ 1918, ಪುಟ 95-98.)
3. ಎಸ್. ಅನಂತನಾರಾಯಣ : ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕವಿತೆಯ ಮೇಲೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ, ದ್ವಿ. ಮು. ಪುಟ 37.
4. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ಇಲ್ಲವೇ ಸದ್ಧರ್ಮ ವಿಜಯ'. (1899) ಬರೆದವರು ಪೊಲೀಸ್ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರು.
5. ಮಂಗಳೂರಲ್ಲಿ ವಕೀಲಿ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗುಲ್ವಾಡಿ ಅಣ್ಣಾಜಿರಾಯರು 'ರೋಹಿಣಿ ಇಲ್ಲವೇ ಸಾರಸ್ವತ ಮಂಡಳ' (1906) ಕೃತಿ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.
6. ಬೋಳಾರ ಬಾಬುರಾಯರು 'ವಾಗ್ದೇವಿ' (ಕಾದಂಬರಿ-1905), ಭಕ್ತಿಮಹಿಮೆ (1909) ಮತ್ತು ಶಿವಲೀಲಾಮೃತ (1910) ಎಂಬೆರಡು ಷಟ್ಪದಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.
7. ಮಂಜೇಶ್ವರ ಅನಂತರಾಯರು 1909 ರಿಂದಲೇ ಕವನ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿ 1947ರ ವರೆಗೂ ಕವನ ರಚನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದವರು. 1948ರಲ್ಲಿ ಅವರ 'ಕಲಸು ಮೇಲೋಗರ' ಕವನ ಸಂಗ್ರಹ ಅಚ್ಚಾಯಿತು.

ಉಗ್ರಾಣ ಮಂಗೇಶರಾಯರು 1936ರಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಕಾವ್ಯ ರತ್ನಾಕರ'ದಲ್ಲಿ ಎಂ. ಅನಂತರಾಯರ ಪದ್ಯ ಸೇರಿದೆ. Shelley ಕವಿಯ The cloud ಪದ್ಯವನ್ನು ಅನಂತರಾಯರು 'ಮುಗಿಲು' ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದು, ಈ ಪದ್ಯ ಪಂಜೆಯವರು 1919ರಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಕನ್ನಡ ಎರಡನೆಯ ಪದ್ಯ ಪುಸ್ತಕ'ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆ. ಇದೇ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಇವರ 'ಮೋಹದ ದಾಹ' (ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ Home they brought her Warrier dead ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಕವನದ ಅನುವಾದ.) ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಪದ್ಯವೂ ಸೇರಿದೆ. ಇವರು ಹೆಚ್ಚು ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಇವರು "ಹಲಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೂ, ಯಾವ ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವರ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ಕೊಡಬಹುದು, ಅಷ್ಟೆ" "ಇವರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾದ ಮುನ್ನಡೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ." (ಎಸ್. ಅನಂತನಾರಾಯಣ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 132, 71).

8. ಪಡುಕೋಣೆ ರಮಾನಂದರಾಯರ 'ಹುಚ್ಚು ಬೆಳದಿಂಗಳ ಹೂಬಾಣಗಳು' ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಸ್ವಾನುಭವ ವರ್ಣನೆಗಳುಳ್ಳ ಕೃತಿ. ಇವರು ಕೆಲವು ನಾಟಕಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.
9. ಪುತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ಲೀಡರರಾಗಿದ್ದ ಬಿ. ಅನಂತರಾಯರು 1911ರಲ್ಲಿ ಸುಲಭ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ 'ಗೃಹಶೀಲೆ' ನೀಳ್ಗತೆಯ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುವ, ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಓದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಬರೆಹ. 'ಪುತ್ತೂರು' ಎಂಬ ಸರಳ ಶೈಲಿಯ ಹೊತ್ತಗೆಯನ್ನು, 'ಶ್ರೀ ಚಿತ್ರಾಪುರ ಚರಿತ್ರ' (1946) ಎಂಬ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು 'ಸಹಕಾರ' ಎಂಬ ನಾಟಕವನ್ನು ಅವರು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.
10. ಕುಂಬಳೆ ನರಸಿಂಹ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ನಾಯಕರು 1916ರಲ್ಲಿ ರಂಭಾಶುಕ ಸಂವಾದವನ್ನೂ ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೂ ವಾರ್ಧಕ ಮತ್ತು ಭಾಮಿನಿ ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲಿ

ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಗಜೇಂದ್ರ ಮೋಕ್ಷ, ಜನಾರ್ದನ ಕಾಳಗ, ಪಾದುಕಾ ಪ್ರಹಾರ, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಅನುವಾದ, ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರೋಪಾಖ್ಯಾನ ಇವರ ಇತರ ಕೃತಿಗಳು.

11. ಬಂಟ್ವಾಳ ಅಚ್ಯುತ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಬಾಳಿಗರು 'ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ಭಕ್ತಿಸಾರ'ವನ್ನು (1918) ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

12. ಕೆ. ವಿಠಲ ಶೆಣೈಯವರು 'ನಗೆ ನೋಟಗಳು' ಎಂಬ ಕಥಾಸಂಕಲನ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳು, ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗ, ಸಕ್ಕರೆ, ಗರ್ಭಿಣಿ ಮತ್ತು ಶಿಶು, ಜನನ ರಹಸ್ಯ ಅವರ ಇತರ ಕೃತಿಗಳು. 1935ರಲ್ಲಿ ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಭಾತ' ಎಂಬ ವಾರಪತ್ರಿಕೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. 1954ರಲ್ಲಿ 'ಒಂದಾಣೆ ಮಾಲೆ' ಎಂಬ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅದು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತಿತ್ತು.

13. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮನೆ ಮಾತಾಗಿರುವವರು ತೀರ ಕಡಿಮೆ. ಹವ್ಯಕ ಮತ್ತು ಕೋಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದವರು ತುಳು, ಕೊಂಕಣಿ, ಬ್ಯಾರಿ ಮತ್ತು ಮಲಯಾಳ ಭಾಷೆಗಳನ್ನಾಡುವವರು. ಹವ್ಯಕರು ಮತ್ತು ಕೋಟದವರು ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ನವೋದಯದ ಮೊದಲ ಗಾಳಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೀಸಿದ್ದು ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿ.

14. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಟ್ಟಿ ವಾಸುದೇವಪ್ರಭು ಎಂಬವರು ಹಲವಾರು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುಡ್ಪಿ ವಾಸುದೇವ ಶೆಣೈ, ಬಿ. ದಾಮೋದರ ಬಾಳಿಗ, ಜಿ. ಎನ್. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಪೈ, ಜೆ. ವಾಮನಭಟ್ ಮೊದಲಾದವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಬಂಟ್ವಾಳ ಕೊಗ್ಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಪೈ, ಬೋಳಂತೂರ ಕೃಷ್ಣಪ್ರಭು, ಮುಲ್ಕಿಯ ನಾರಾಯಣ ರಾಮಪ್ಪ ಕಾಮತ ಮೊದಲಾದವರು ನಾಟಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೈಯಾಡಿಸಿದವರು. ರಾಮಪ್ಪ ಕಾಮತರು ನಾಟಕಕಾರರಾಗಿ,ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದವರು. ಅವರು ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಚರಿತ್ರೆ, ಧ್ರುವ ಚರಿತ್ರೆ,ಚಂದ್ರಹಾಸ, ಪಾರ್ವತಿ ಪರಿಣಯ, ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ, ನಳದಮಯಂತಿ, ದ್ರೌಪದಿ ವಸ್ತ್ರಾಪಹರಣ, ಉಷಾ ಸ್ವಯಂವರ ಎಂಬ ಎಂಟು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ಎರಡು ದಶಕ ಅವರ ಉಚ್ಛ್ರಾಯದ ಕಾಲ (ಜನನ 1872). "ಅವರು ನಾಟಕ ಕಂಪನಿಯೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಮರಾಠೀ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ತಂದರು". (ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ : ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಅರುಣೋದಯ ಪ್ರ. ಮು., ಪುಟ : 287). ಶೇಷಪ್ರಭು, ಕಟ್ಪಾಡಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಉಜಿರೆ ವಾಸುದೇವ ನಾಯಕ್ ಮೊದಲಾದವರು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಕರ್ತರಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದವರು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಕೊಂಕಣಿ ಜನರ ಕಾಣಿಕೆ ಅಮೂಲ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ನವೋದಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಕೊಂಕಣಿ ಬರೆಹಗಾರರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ, ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕೊಂಕಣಿ ಬರೆಹಗಾರರ ಹೆಸರು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು

ಬೇರೆಯೇ ಒಂದು ಲೇಖನಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗುವ ವಿಷಯ. ಆಸಕ್ತರು ಸೂರ್ಯ-ನಾರಾಯಣ ಚಡಗ ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು' ಕೃತಿಯನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಷಾ ಪುಸ್ತಕ ಸಂಸ್ಥೆಯವರ ಪ್ರಕಟಣೆ 'ಇಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಬರಹಗಾರರು' ಮತ್ತು ವೆಂಕಟೇಶ ಸಾಂಗಲಿಯವರ 'ಸಿರಿಗನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಚರಿತ್ರಕೋಶ' ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕಾಸರಗೋಡು ತಾಲ್ಲೂಕು ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರ ಸಂಘವು 'ಕಾಸರಗೋಡು ತಾಲ್ಲೂಕು ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರು' ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮದಲ್ಲೂ ಕೊಂಕಣಿ ಜನರ ಸೇವೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

15. ರಾ. ಯ. ಧಾರವಾಡಕರ : ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದಯಕಾಲ, ಪ್ರ. ಮು. ಪು. 376.

16. ಅಲ್ಲೇ. ಪು. 376.

17. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 379.

18. 19, 20, ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ನಾರಾಯಣರಾವ್ : ಕವಿತಾವರ್ಧನ ಎಂಬ ಲೇಖನ.

21. ಹ. ನಾರಾಯಣರಾವ್ : ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಲೇಖನ.

22. ಕನ್ನಡ ಕೋಗಿಲೆ : 'ಕನ್ನಡ ಕಥಾನಕ'ದ ವಿಮರ್ಶೆ, ಜುಲೈ 1919 ಸಂಪುಟ 4, ಸಂಚಿಕೆ 4, ಪು. 103–104.

23. ಈ ಕೃತಿ 'ಕಾವ್ಯಪ್ರಿಯ ತರುಣರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿತ' ಎಂದು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯವರು ರಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಹೊಸದೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನವರು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಿಂದ ಅನುವಾದಿಸಿದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾರರು ಎಂಬ ಧ್ವನಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಹೊಸರೀತಿಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವ ವಿದ್ಯಾವಂತ ತರುಣರಿಗೆ ಈ ಕೃತಿ ಸಮರ್ಪಿತ ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪುತ್ತೂರಿನ ಸದಾನಂದ ಕೋ-ಆಪರೇಟಿವ್ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್ ವರ್ಕ್ಸ್ ಲಿ.,ನಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿತ್ತು. ಬೆಲೆ 3 ಆಣೆ.

24. ಹ. ನಾರಾಯಣರಾವ್ : 'ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿ'ಯ ಅರಿಕೆ(?)ಯಲ್ಲಿ (ಇದು ಅರಿಕೆಯಂತಿಲ್ಲ. Note ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಚಿಕ್ಕಭಾಗ).

25. ಹಂಪನಕಟ್ಟೆ ಎಂದರೆ ಮಂಗಳೂರು ನಗರದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಳ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಟ್ಟೆ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವೂ ಧ್ವನಿಸುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

26. ಹ. ನಾರಾಯಣರಾವ್ : 'ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನ.

27. ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀಯವರೂ ಕಂದಪದ್ಯದ ನಾಂದೀಶ್ಲೋಕವೊಂದರಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆ :

> ಆವಳ ನಿರ್ಮಲತೇಜಂ
> ತೀವಲ್ ಕಳೆಗೊಂಡು ಪಾಡಿ ಮೆರೆದರೊ ಕವಿಗಳ್
> ಆ ವಾಣಿ ತನ್ನ ಪಾವನ
> ಸೇವೆಗೆ ಕೃಪೆಯಿಂದಮೆಂದು ಕರೆವಳೊ ಎನ್ನಂ !

ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಾರೈಕೆಯ ಪುಷ್ಪವೊಂದರಿಂದ ಅರ್ಚಿಸುವುದು ನವೋದಯದ ವರೆಗಿನ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಆದರೆ ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಕವಿತಾಗುಚ್ಛಗಳಿಗೆ ಈ ಕಂದಪದ್ಯದ ಮುಡಿ-, ಪ್ಯಾಂಟು ಶರ್ಟು ಹಾಕಿ, ಕೊನೆಗೆ ಪೇಟ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕಾಲದ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆತಗಳನ್ನು ನೋಡಿ : ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯ ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದ ಸರಕಾರೀ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿದ್ದವರು, ಕೆಂಗಲ್ ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಮೊದಲಾದವರು ಸೂಟು ಧರಿಸಿದರೂ, ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ರುಮಾಲು ಅಥವಾ ಪೇಟ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು !

28. ಎಂ. ಎನ್. ವಿ. ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ (ಸಂ) : ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ನಾರಾಯಣರಾಯರ ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿ, ಪ್ರ. ಮು. ಮಾರ್ಚ್ 1985, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಪುಟ. 14.
29. ಅಲ್ಲೇ, ಪು. 17-18.
30. ಹ. ನಾರಾಯಣರಾವ್ : 'ಕವಿತಾವರ್ಧನ' ಎಂಬ ಲೇಖನ.
31. ಎಂ. ಎನ್. ವಿ. ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ (ಸಂ.) ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ನಾರಾಯಣರಾಯರ ಆಂಗ್ಲ ಕವಿತಾವಳಿ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಪು. 18.
32. ಎಸ್. ಅನಂತನಾರಾಯಣ : ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕವಿತೆಯ ಮೇಲೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ, ದ್ವಿ. ಮು. ಪು. 70.
33. ಪ್ರಭುಶಂಕರ : ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆ, ಪ್ರ. ಮು.. ಪು. 228.
34. ಆರಂಭ ಬ್ಯಾಟುಗಾರನಾಗಿ ಬರುವ ಆಟಗಾರನನ್ನು ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ First down batsman ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈತನಿಗೆ ತುಂಬ ಧೈರ್ಯ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸ ಇರಬೇಕು.
35. ಪ್ರಭುಶಂಕರ : ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 237.
36. ರಾ. ಯ. ಧಾರವಾಡಕರ : ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 377.
37. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ : ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಅರುಣೋದಯ, ಪು. 293.
38. ಕನ್ನಡ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಾಗಿರದೆ, ಕನ್ನಡವನ್ನು ಕಲಿತು ಮಾತಾಡುವವರಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿಚಿತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಮದರಾಸು ಆಕಾಶವಾಣಿ ನಿಲಯದಿಂದ ಪ್ರಸಾರವಾಗುವ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತಪ್ರಸಾರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನು ನೀವು ಕೇಳಿರಬಹುದು.
39. ಪ್ರಾಸ ತ್ಯಜಿಸಿ ಬರೆದ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರ ಕವನ 'ಹೊಲೆಯನಾರು' 1911ರ ಏಪ್ರಿಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಂಗಳೂರಿನ 'ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನಿ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಕೋಲಾಹಲವುಂಟಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯ ಶಂಕರಭಟ್ಟರು 'ತಿಲಕ ಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಪ್ರಾಸರಹಿತವಾಗಿ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರಿಸಿ ಬರೆದರು. ಇದು ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಹಲವು ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಬಾಗಿಲಾದಂತೆ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಅಚ್ಚ ಕನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅಚ್ಚ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳಿಂದ 'ಸೊಬಗಿನ ಬಳ್ಳಿ'ಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಶಂಕರ ಭಟ್ಟರು 1920ರಲ್ಲಿ 'ಘೋಷಯಾತ್ರೆ' ಬರೆದರು. ಪಾಲೆಪ್ಪಾಡಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರು ನೀತಿಮುಕ್ತಹಾರವನ್ನು ಹಳಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದೇ ರೀತಿ ಬರೆದರು. ಅನಂತರ ಈ ದಾರಿ ಮುಂದುವರಿಯಲಿಲ್ಲ.

40. ಹ. ನಾರಾಯಣರಾವ್. 'ಕವಿತಾವರ್ಧನ' ಲೇಖನ.

ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೋಗೋಣ

ಎಲ್. ಎಸ್. ಮುಕುಂದರಾಜ್

ಬನ್ನಿ ; ಹುಡುಗರೆ
ನಿಮಗೆ ಆಕಾಶ ತೋರಿಸುತ್ತೇನೆ
ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಿಮ್ಮನ್ನ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತೇನೆ.
ಬಯಲುದ್ದ ಮೈಚಾಚಿ ದಿಗಂತದತ್ತ
ಮೊಗವೆತ್ತಿನಿಂತ ದುರ್ಬೀನ ಕಣ್ಣೊಳಗೆ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಕರೆದ
ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬೆರಳಿಟ್ಟ ಬೆತ್ತಲ ಮನಸ್ಸುಗಳ
ತನ್ನತ್ತ ಸೆಳೆದು.

ಅವನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಮೊರೆವ ಮಾತುಗಳೆಲ್ಲ ಆಕಾಶದ ಬಗ್ಗೆ
—ಸಮ್ಮೆದೆ ಕುಕ್ಕುವ ಆನಂದದ ಚೈತ್ರ ಜೊತಗಳು
ಆಗಸದೆದೆಯಲ್ಲಿ ಮೊಳೆವ ಬೆಳ್ಳಿ ಚುಕ್ಕೆಗಳು
ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರೂ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಹಕ್ಕಿಗಳು—
ಆತ ಕರೆದ ಕರೆಯುತ್ತಲೇ ಹೋದ.
ಬನ್ನಿ ಹುಡುಗರೆ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ನೋವು ಮರೆತು
ಲಕ್ಷ ಕೋಟಿಗಳಾಚೆ ಬೆಳಕು ವರ್ಷದಂತರಕೆ ನಿಂತು
ಇಲ್ಲುಳಿದ ನನ್ನತ್ತ ನಿನ್ನತ್ತ
ಈ ಕೊಳೆವ ಇಳೆಯತ್ತ
ಕಣ್ಣ ಫಲುಕಿಸುತಿರುವ ನಕ್ಷತ್ರ ಪುಲಕ
ಮಾಲಿಕೆಯ ತೊಡಿಸುತ್ತ ನಿಂತಿರುವ ಆಗಸದತ್ತ ಹೋಗೋಣ
ಎದೆ ಎದೆಯ ಬೆಸತಕ್ಕೆ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ನೀಲ ಬೆದೆಗಾಗಿ
ಮನ್ಮಥನತ್ತ ಅಶ್ವಗಳ ಹೂಡೋಣ ; ಪ್ರೇಮ ದಿಗ್ವಿಜಯಕೆ

ಮಡಿಲು ಮಾಸಿರುವ ಗಂಗೆ ತುಂಗೆಯರು
ಸಿಡಿಲು ಬಡಿದಿರುವ ಎದೆ ಹೊತ್ತ ಸಂತ ಖಾವಂದರು
ರಕ್ತಕ್ಕೆ ಕಾತರಿಸುವ ತೋಳ ನಾಲಿಗೆಗಳು
ಬುದ್ಧನೆದೆಗೊದ್ದು ಜನಾಂಗಗಳ ನರ ಮೆದ್ದ
ಜಯ ವರ್ಧನೆಗಳ ಬಿಟ್ಟು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೋಗೋಣ
ಬನ್ನಿ ಹುಡುಗರೆ ಅಲ್ಲಾದರೂ ಬದುಕೋಣ.

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೈನಯೋಗದ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು*

ಮೂಲ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ :** ಬಿ. ಕೆ. ಖಡಬಡಿ
ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ : ಚಂದ್ರಮೌಳಿ ನಾಯ್ಕರ

ಯೋಗವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಆಪ್ಟೆಯವರಂಥ ನಿಘಂಟುಕಾರರು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದ ವಿವಿಧ ಸಂಯುಕ್ತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನಮೂದಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು 38 ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಐಕ್ಯ, ಸಂಸ್ಪರ್ಶ, ಸಹಗಾಮಿತ್ವ, ಉಪಯೋಗ, ತಂತ್ರ, ರೀತಿ, ಫಲ, ಹೂಡು, ಪರಿಹಾರ, ಮಂತ್ರವಿದ್ಯೆ, ಸೂತ್ರ, ನೈಪುಣ್ಯ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ, ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರತೆ, ಮನಃಪೂರ್ವಕ ಧ್ಯಾನ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಿಷಯದ ಚಿಂತನೆ ಮೊದಲಾದವು ಯೋಗದ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳಾಗಿವೆ. ಯೋಗಕ್ಷೇಮ, ಯೋಗನಿದ್ರಾ, ಯೋಗಕನ್ಯಾ, ಯೋಗನಾಥ, ಯೋಗಚೂರ್ಣ, ಯೋಗವಾಹಿ, ದೈವಯೋಗ ಮೊದಲಾದ ಸಂಯುಕ್ತಶಬ್ದಗಳು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಪುರಾಣ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಷಯಗಳ ವರ್ಣಮಯ ಪ್ರಕೃತಿ ಚಿತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯೋಗವೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಅದನ್ನು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯೋಗದೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವು ಧಾರ್ಮಿಕ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು : ಮೋಕ್ಷ ಹೊಂದಲು, ಸಂಪೂರ್ಣತೆ ಹೊಂದಲು ಅಥವಾ ಅಂತಿಮ ಸೌಂದರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ.

ಸುವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಮುಂದುವರೆದಾಗ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಧ್ಯೇಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ಸೂತ್ರಬದ್ಧ

---

* 1981ರ ಡಿಸೆಂಬರ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಡದ ಕರ್ನಾಟಕ ಕಲಾ ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸ್ಟಾಫ್ ಅಕಾಡೆಮಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

** "Some Aspects of Jaina Yoga in the Tenth Century", Tulasi-Prajna, The Journal of Jaina Vishva Bharati, Vol. VII, Feb–March 1982, Nos. 11–12, Ladnun. Rajasthan, Pp. 49–55.

ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಹಾಗೂ ವಿಧಾನದಿಂದ ಸುಸಜ್ಜಿತವಾದ ಆತ್ಮದರ್ಶನದ ನೀತಿ ಶಿಕ್ಷಣ ವೆಂದು ಯೋಗದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ತಾಂತ್ರಿಕಜ್ಞಾನವು ಇಂದಿನ ದಿನಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಪ್ರಾಚೀನಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯೋಗವು ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿತ್ತು. ಅಂಥ ಯೋಗ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸರಿಯಾದ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಠಿಣ ಶ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಏನೇ ಆದರೂ ಮೊಹೆಂಜೋದಾರೋದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಯೋಗಶೈಲಿಯ ನಗ್ನಚಿಹ್ನೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತಪಸ್ವಿ ಜನರೂ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡ ಜನರೂ ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡಿದಂತೆ[2] ಕಂಡುಬರುವ ಸಿಂಧೂ ನದಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಯೋಗದ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು ಎಂದು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದಾದನಂತರ ಯೋಗಸಂಪ್ರದಾಯವು ಮೂರು ಪ್ರವಾಹವಾಗಿ ಹರಿಯಿತು. ಅವುಗಳು : ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ[3]. ಈ ಸತ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಯುವಾಚಾರ್ಯ ಶ್ರೀ ಮಹಾಪ್ರಜ್ಞಜೀಯವರು ಮಂಡಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಬಹು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿದೆ[4]. ಯೋಗಪ್ರವಾಹವು ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜೈನಯೋಗ, ಬೌದ್ಧಯೋಗ ಮತ್ತು ಪಾತಂಜಲಯೋಗಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿವೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಮೂರೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪ್ರಚೋದಿಸಿವೆ. ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಭೂತ ತತ್ವಗಳು ಹಾಗೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಾನವಾಗಿವೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಗುರಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೆಯಾಗಿದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕೆಲವೊಂದು ಯೌಗಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳ ಹಾಗೂ ಹೆಸರುಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ವಿವಿಧ ಕಾಲದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಂಡಳಿಗಳ ತಾರತಮ್ಯದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಉಪಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಅವು (ಜೈನ ಬೌದ್ಧ, ಪತಂಜಲಿಯೋಗಗಳು) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದ್ಧತಿಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದವು. ಪಾರ್ಶ್ವ ಹಾಗೂ ಮಹಾವೀರರು ಜೈನಯೋಗ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಪುರುಷರು ; ಬುದ್ಧನು ಬೌದ್ಧಯೋಗಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಪುರುಷನು ಮತ್ತು ಪತಂಜಲಿಯು ವೈದಿ ಅಥವಾ ಹಿಂದೂ ಯೋಗಪದ್ಧತಿಯ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟ ಪ್ರತಿಪಾದಕನೆಂದು ಅರಿಯಲ್ಪ ಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗಸೂತ್ರವು ಆತನ ಕಾಲದ ಯೋಗನಿಯಮ ಅಪೂರ್ವ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಅಸಮಾ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಅದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಹಾಗೂ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯು, ಯೋಗ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪಾತಂಜಲಯೋಗವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶ

ವಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿಯ 196 ಸೂತ್ರಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿವೆ, ಹಾಗೂ ಪ್ರಗತಿಶೀಲವಾಗಿವೆ. ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತರಬೇಕಾದ ಯೋಗದ (ಅಷ್ಟಾಂಗಯೋಗ) ಎಂಟು ವಿಧವಾದ ನಿಯೋಜಕ ಸಮುಯಾಚಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ವಿಧಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅವು ಯಮ (ನಿಗ್ರಹ), ನಿಯಮ (ಅನುಷ್ಠಾನ), ಆಸನ (ನಿಶ್ಚಲ ಭಂಗಿ), ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ (ಪ್ರಾಣದ (ಉಸಿರಿನ) ನಿಯಂತ್ರಣ), ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ (ವಿಷಯಾದಿಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಮುಖತೆ), ಧಾರಣ (ಯಾವುದೇ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರತೆ), ಧ್ಯಾನ (ಧ್ಯಾನ (ಚಿಂತನ)), ಸಮಾಧಿ (ಪರಮ ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ). ಪಾಲಿ ಪಿಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಚದುರಿರುವ ಪ್ರಕಾರ ಬುದ್ಧನ ಯೌಗಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳು, ಬುದ್ಧಘೋಷನಿಂದ ವಿಶುದ್ಧಿಮಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಶೇಖರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಸಂಯೋಜಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗಿವೆ. ಬೌದ್ಧ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಹೊಂದಬೇಕಾದ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಮಧ್ಯಮ ಪ್ರತಿಪದೆಯು ನಿಯೋಜಿತ ಭಾಗವಾದ ಸಮಾಧಿಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ.

ಪಾರ್ಶ್ವನಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಮಹಾವೀರನಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಹೊಂದಿದ, ಜೈನಯೋಗ ಪದ್ಧತಿಯ ಆದಿಸ್ವರೂಪವು ಮೊದಲು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗ, ಸಂವರ, ಧ್ಯಾನ, ತಪ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.[8] ಉಮಾಸ್ವಾಮಿಯು ತನ್ನ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (ಭಾಗ XI) ಸಂವರ ಮತ್ತು ಅದರ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿರುವ ಈ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ, ಶರೀರ, ಉಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಚಿತ್ತಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಪದದ ಬಳಕೆಯು, ಪತಂಜಲಿ ಬಳಸಿದ ಯೋಗ ಪದದ ಅರ್ಥ 'ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ನಿರೋಧ'ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಗೃಹಿತವಾಗಿದೆ.[9] ಕುಂದಕುಂದರ ನಿಯಮಸಾರ, ಪವಯಣಸಾರ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಖಪಾಹುಡದಂಥ ಕೃತಿಗಳು ಜೈನಯೋಗದ ಹಲವು ನಸುನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡುವವು. ಜೈನಯೋಗದ ಆವಶ್ಯನಿರ್ಯುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು[10] ಒಂದು ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಮಹತ್ವದ ಭಾಗವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇನ್ನಿತರ ಹಲವು ಜೈನಬೋಧಕರಾದ ಪೂಜ್ಯಪಾದ, ಜಿನಭದ್ರ, ಕ್ಷಮಾಶ್ರಮಣ, ಯೋಗೀಂದ್ರದೇವ ಮೊದಲಾದವರು ಜೈನಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ[11] ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಆದರೆ ವಿವಿಧ ಯೌಗಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಾಗೂ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಇತರ ಪದ್ಧತಿಗಳಾದ, ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಇವೆರಡರ ಸಂಯೋಜಕ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರಗೊಳಿಸಿದ ಮನನದೊಂದಿಗೆ ಯೋಗ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ ಹರಿಭದ್ರ ಸೂರಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 800)ಯು ಪ್ರಥಮ ಜೈನ ಬೋಧಕನೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯೋಗದ ನಾಲ್ಕು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ[12] ಯೋಗವಿಂಶಿಕಾದಲ್ಲಿ ಯೋಗವನ್ನು 'ಜೀವನದ ಒಂದು ಉದಾತ್ತ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೀತಿ'

ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸರಿಸುತ್ತ ಹೇಮಚಂದ್ರ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1200)ನು, ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಯತಿಗಳಿಗೆ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ[13]ವೆಂದು ವಿಧಿಸಿದ ನೀತಿಯ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದ ಸೂತ್ರಗಳ ಕುರಿತು ತನ್ನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದನು ಮತ್ತು ಬಹುಕಾಲದ ಜೈನಯೋಗದ ಆದರ್ಶ ಅಂದರೆ ಸಮಗ್ರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹೆಣಗಾಡುವಿಕೆಯ ಆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಯೋಗವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪುನಃ ಪುನಃ ಹೇಳಿದನು. ಈ ಜೈನ ಅಂತರ್ಗತ ಯೋಗಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರವು, ಮೊದಲಿನ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಜೈನಬೋಧಕರಾದ ಭದ್ರಬಾಹು, ಕುಂದಕುಂದ ಅಥವಾ ಅವರಂಥವರಿಂದ, ಪತಂಜಲಿಯ ಕೃತಿಯ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಮತ್ತು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದ ಯೋಗದ ಕೃತಿಗಳು ಯಾಕೆ ರಚಿಸಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಸುಮಾರಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವುದು ಎಂದು ನಾನು ನಂಬುವೆ. ಆಮೇಲೆ ಪತಂಜಲಿಯ ಯೌಗಿಕ ಆಚರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೈನಯೋಗದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ, ಧಾರಣಾ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಿಗಳು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿಲ್ಲ(ವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು) ಮತ್ತು ಜೈನಯೋಗದಲ್ಲಿ[14] ಯಮ, ನಿಯಮ ಆಸನ, ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ ಹಾಗೂ ಧ್ಯಾನಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮೇಲಾಗಿ ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗದ ಆರು ಆವಶ್ಯಕ ಮೂಲತತ್ವಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ಹಲವು ಯೌಗಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅಥವಾ ಸಾಧನಗಳ ಆಧೀನ ವಸ್ತುವಾದ ಯೌಗಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯು ಜೈನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿದೆ. ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗವೆಂದರೆ ಶರೀರತ್ಯಾಗ ಇಲ್ಲವೆ ಆತ್ಮವು ಶರೀರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದದ್ದೆಂದು ಅನುಭವಿಸುವುದು.ಮಮತ್ವತ್ಯಾಗವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಹಲವು ಉಚ್ಚತರವಾದ ಯೌಗಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲ್ಪಡುವ ಒಂದು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದ ಯೌಗಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಹೇಮಚಂದ್ರನ[15] ಪ್ರಕಾರ ಪಂಚ–ನಮಸ್ಕಾರವು ಪಠಿತವಾಗುವವರೆಗೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅವಧಿಯವರೆಗೆ ಉಸಿರಾಡಿಸುವಂಥ ಶರೀರದ ಅನೈಚ್ಛಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರಾವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅಥವಾ ಚಲನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮೌನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದೇ ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಧಿಸಿದ ಕನಿಷ್ಠಕಾಲವು ಒಂದು ಮುಹೂರ್ತ (48 ನಿಮಿಷಗಳು). ಹೇಮಚಂದ್ರನು ಆದರ್ಶ ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗವನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ: 'ರಾತ್ರಿ ಶಾಂತವಾಗಿರುವಾಗ ಅವನು (ಭಿಕ್ಷು) ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಊರ ಗೋಡೆಗಳ ಹೊರಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಎತ್ತುಗಳು ಅವನನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಆತನ ದೇಹದ ಎದುರುಬದುರು ತಮ್ಮ ಪಾರ್ಶ್ವಗಳನ್ನು ತಿಕ್ಕುತ್ತವೆ'.[16] ಮಹಾಪ್ರಜ್ಞಜೀಯವರಿಂದ ತಮ್ಮ ಜೈನ ಯೋಗದಲ್ಲಿ[17] ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗದ ಹೃದಯಂಗಮ,

ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಆಚರಣೆಯು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯು ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಗಳು ಮರೆತುಹೋದ ಜೈನಯೋಗದ[18] ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ನೆನಪಿನ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುವುದೆಂದು ಅವರು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಜೈನಯೋಗಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಬಹಳ ಸಂಶೋಧನೆಯು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜೈನಯೋಗದ ಸಮಗ್ರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಯೋಗದ ಮೇಲಿನ ಕೃತಿಗಳ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬರಿ ಪರಿಚಯ ಮಾತ್ರ ಸಾಲದು. ಮುಂಚಿನ ಕಾಲದಿಂದ ಯೋಗ ಹೇಗೆ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಯೌಗಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವಿಶೇಷವಾದ ಪದಗಳು ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಅರಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಭಗವಾನ್ ಮಹಾವೀರನು ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗದಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದನು, ಅವನು ಭದ್ರ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಿದನು. ವಾರಗಟ್ಟಲೆ ಅಲ್ಲದೆ ತಿಂಗಳುಗಟ್ಟಲೆ ಅವನು ಆಹಾರ ಅಥವಾ ನೀರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ನಾವು ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ತತ್ವಗಳ ಮೇಲೆ, ಅಂದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಪ್ರಾಪ್ತ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜೈನಯೋಗದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಥ ಪ್ರಸ್ತಾಪವು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕರವಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದೆಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆ. ಇದನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜೈನ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲಗಳನ್ನು ತಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವೆ. ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಾನಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದು ಕಾಲದ ಹಾಗೂ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದ ಆದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖಕರಿಂದ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ರಚಿತವಾದ ಅವರವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವೆ :

ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. 925[19]ರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಪರಿಚಿತ ಜೈನ ಬಿಕ್ಷುವಿನಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ; (2) ಕ್ರಿ.ಶ. 930[20]ರಲ್ಲಿ ಕಾಠಿಯಾವಾಡದಲ್ಲಿ ಹರಿಷೇಣನಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಬೃಹತ್ಕಥಾಕೋಶ – ಇವೇ ಆ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳು ಆಗಿವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳು,ಶಿವಾಚಾರ್ಯರ[21] ಮೂಲಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಕರಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಮೂಲಾರಾಧನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಆರಾಧನಾ ಕಥಾಕೋಶಗಳಾಗಿವೆ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ 1 ರಿಂದ 19ರ ವರೆಗಿನ ಕಥೆಗಳು ಬೃಹತ್ಕಥಾಕೋಶದಲ್ಲಿಯ 126ರಿಂದ 144ರ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿವೆ. ಅವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಜೈನ ಯೋಗದ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅಥವಾ ಸೂಚಿಸುವಂಥ ಪದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಾಕ್ಸರಣಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಹಾಗೂ ದಾಖಲು ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಾನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಕೃತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭ, ದೇಶೀ ಅಂಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಉಚಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲವೆ ಈ ಪಠ್ಯಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಇಳಿದುಬಂದಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವ ಧರ್ಮ-ಧ್ಯಾನ, ಶುಕ್ಲ-ಧ್ಯಾನ, ಅವುಗಳ ಉಪವಿಭಾಗಗಳು, ಅನೇಕ ಋದ್ಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಲಬ್ಧಿಗಳು (ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು), ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಅಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿಯ ಕಥೆಗಳ ಮತ್ತು ಬೃಹತ್ಕಥಾಕೋಶದಲ್ಲಿ ಅನುರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ಅಂಥ ಕಥೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ :

ಕ್ರಿ.ಶ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜೈನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಂಡಲಿಗಳಲ್ಲಿ, ತಪ[22] (ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ, ದೇಹದಂಡನೆ) ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನಯೋಗದ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳ ಛಾಯೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿಶೇಷವಾದ ಸಮಕಾಲೀನ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪದವಾಗಿ ತಪವು ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಪಂಬಡು (24.11, 30.16 ಮುಂತಾದ)[23], ಇದು ಅನೇಕ ಸಾರಿ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನುಪಡು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ; ತಪಂಬಡಿಸು (79.8) ದೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವದು ಎಂದು; ಪಂಗೆಯ್ಯು (30.16 ಇತ್ಯಾದಿ) ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಯಮ, ನಿಯಮ, ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನಾನುಷ್ಠಾನ (11.24–25, 96. 15-16) ಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯವಾಗಿ ಜೈನ ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಂದ ತಪವು ಸಾಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅಂಥ ತಪದ ಸ್ವರೂಪವು ಉಗ್ರೋಗ್ರ ತಪ (49.15). ಘೋರ-ವೀರ ತಪ (98.24.134 3-4) ಮತ್ತು ಉಗ್ರೋಗ್ರ ಘೋರ ವೀರ ತಪ (145.3) ವಾಗಿತ್ತು. ತಪೋಗ್ನಿ (ತಪಸ್ಸಿನ ಅಗ್ನಿ) ಯು ಎಲ್ಲ 8 ತರಹದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು (174.9) ಸುಡುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಶರೀರವನ್ನು ಕ್ಷಯಿಸು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಪಿಸು (151.25) ಎಂದು ಒಮ್ಮೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಂತರಿಕ ಸ್ವಾಧೀನತೆಗಳ ಅಭಾವವೆಂದು ತಪ (127.24–25)ವು ಒಮ್ಮೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿತವಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ದ್ವಾದಶ ವಿಧವುಳ್ಳ ತಪ (1.9.,11.23)ದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತಪದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವೆವು. ಇಲ್ಲಿ ಯತಿಗಳಿಗೆ (5 ಅಣುವ್ರತಗಳನ್ನು, 3 ಗುಣವ್ರತಗಳನ್ನು ಮತ್ತು 4 ಶಿಕ್ಷಾವ್ರತಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡ) ಹನ್ನೆರಡು ತರಹದ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಯು ತಪವೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ ಹೊರತು ಯೋಗವೆಂದು ಅಲ್ಲ.

ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಪದವು ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರಮವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಏನೇಯಾದರೂ ಜೈನಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ಗಣನಾರ್ಹ

ವಾಗಿವೆ. ಕಷಾಯ ಯೋಗ (24.8), ಯೋಗನಿರೋಧ (155.20), ಅಯೋಗಿ (155.21) ಮತ್ತು ಜೋಗಭಕ್ತಿ (156.8, 161.2). ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಕೆಲವೊಂದು ಯೌಗಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು, ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ: ಪ್ರತಿಮಾಯೋಗ (74.25 ಮೊದಲಾದವು) ಪ್ರತಿಮೆಯಂತೆ ನಿಲ್ಲುವಿಕೆ; 'ಆತಪಸ್ಥಿತಯೋಗ (114.5) ಬಿಸಿಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವಿಕೆ; ಏಕಸ್ಥಿತ ಯೋಗ (160.13-14)-ಅಮರಣಪವರೆಗೆ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ; ರಾತ್ರಿಪ್ರತಿಮಾ (31.23 ಇತ್ಯಾದಿ) (ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗದಲ್ಲಿ) ಇಡೀರಾತ್ರಿ ನಿಲ್ಲುವಿಕೆ. ಸೂರ್ಯ ಪ್ರತಿಮಾ (152-15 ಇತ್ಯಾದಿ)-(ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗದಲ್ಲಿ) ಇಡೀ ದಿನ ನಿಲ್ಲುವಿಕೆ ; ಕಲ್ಮೆಲೆ ನಿಲ್ (114.6,160.14) - (ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗದಲ್ಲಿ) ಶಿಲೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುವಿಕೆ. ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗವು (49.18 ಇತ್ಯಾದಿ) ದೇಹತ್ಯಾಗ (ವು) ಅನೇಕಸಾರಿ ಬಳಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಜೋಗಂಗೊಳ್ (27.24, 28.1, 48.7) – ಯೋಗಪ್ರವೇಶ, ಇದು ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ಪದವಾಗಿದ್ದು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಮಾಧಿಯ ಪ್ರವೇಶ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಷೇಣನು[24] (126.237) ಯೋಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತ ಯೋಗಗ್ರಹಣವನ್ನು ಬಳಸಿದನು.

ಧ್ಯಾನದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅವಸ್ಥೆಯಾದ ಸಮಾಧಿ (117.29)ಯು ಶುಕ್ಲ–ಧ್ಯಾನದ ಕೊನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಯೋಚಿತವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಆದರೆ ಸಮಾಧಿ–ಮರಣ (45.1 ಇತ್ಯಾದಿ.)ವು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಭಕ್ತ–ಪ್ರತ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಯೋಪಗಮನ ಮರಣದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ.

ಉಪವಾಸ (64.10)—ಆಹಾರ ವರ್ಜನೆಯು ಒಂದು ವಿಧದ ತಪವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅಷ್ಟೋಪವಾಸ (107.6), ಪಕ್ಷೋಪವಾಸ (45.6),ಮಾಸೋಪವಾಸ (46.1), ದೀಕ್ಷೋಪವಾಸ (68-24) ಮೊದಲಾದಂಥ ಅನೇಕ ವಿಧದ ಉಪವಾಸಗಳು ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ (ಪುರುಷ)ರಿಂದ ಅವರವರಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದಂತೆ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು. ನೋಂಪಿ (156.24) ಇತ್ಯಾದಿಯು, ಯತಿಯಿಂದ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುವ, ಷಷ್ಟ, ಅಷ್ಟಮ, ದಶಮ, ದ್ವಾದಶ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ 2½ ದಿವಸಗಳ, 3½ ದಿವಸಗಳ, 4½ ದಿವಸಗಳ, 5½ ದಿವಸ ಮುಂತಾದ ಉಪವಾಸ ವ್ರತದ ದೇಶಿಯ ಶಬ್ದವಾಗಿತ್ತು, (ಮತ್ತು) ಸಾಮಾನ್ಯ ಪುರುಷನಿಂದ ಆಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆಚಾಮ್ಲವರ್ಧನ–ನೋಂಪಿ (66.17) ಮತ್ತು ಭಿಕ್ಷುವಿನಿಂದ ಆಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಿಂಹನಿಷ್ಕ್ರೀಡಿತ-ನೋಂಪಿ (172.12)ಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೂ ಅಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜೈನ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಗ್ರಂಥಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ, ನೋಂಪಿಯ ಕಥೆಗಳು (ಉಪವಾಸ ವ್ರತಗಳ ಕಥೆಗಳು) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ, ಅನೇಕ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಹಾಗೂ ಅನಂತರದ

ಕಥಾಪುಸ್ತಕಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಠಿಯಾವಾಡದಲ್ಲಿ ಹರಿಷೇಣನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಯೌಗಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಜೈನಯೋಗದಲ್ಲಿಯ ಪದಗಳ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪ ಭೇದವನ್ನು ಕಾಣುವೆವು. ಅಲ್ಲದೆ, ಹರಿಷೇಣನ ಅನುರೂಪವಾದ ಕಥೆಗಳು ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಿದ್ದು, ಬಹುಶಃ ಕೆಲವು ಯೌಗಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ತಪೋಜೈನಂ ಆಶಿಶ್ರಿಯತ್ (126.203) ಜೈನಂ ತಪೋ ಅಗ್ರಹಿತ್ (127.40), ಜೈನೇಶ್ವರಂ ತಪ : (138.48)-ಇಂಥ ಉಕ್ತಿಗಳು, ದೀಕ್ಷಾಂ ದೈಗಂಬರೀಮ್ ದಧೌ (126.17) ಜಿನೋದಿತಂ ದಧೌ. (139.172) ಮೊದಲಾದವು ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿವೆ. ದಧೌ ತಪ : (126-200)—ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಜೈನ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ಬಹುವಿಧದ ತಪಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದರು : ವಿವಿಧಂ ತಪ : . (128.15) ಅಥವಾ ನಾನಾ ತಪ : (136.19).ಒಬ್ಬ ಜೈನ ಭಿಕ್ಷು ತಪಃಶೋಷಿತ ವಿಗ್ರಹಃ (127.92), ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಕ್ಷಯಿಸಿದ ಶರೀರವುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ತಪೋನಿಧಿ (131.13)—ತಪಸ್ಸುಗಳ ಭಾಂಡಾರವೆಂದು ವರ್ಣಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ತಪೋರಾಶಿ (139.77)—ತಪಗಳ ಸಮೂಹವೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ.ಅಪ್ಪೋಪವಾಸ ಆಚರಣೆಯು ಒಂದು ತಪೋಮಾರ್ಗ (134.21–22) —ತಪಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಗೌರವಾರ್ಹವಾಗಿತ್ತು.

ಅದೇ ಕಾಲದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ, ಯೋಗಪದವು ಈ ಕಾಠಿಯಾವಾಡದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಜನಪ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಬಹು ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಜೈನ ಭಿಕ್ಷುವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಯೋಗಿ (126.51 ಇತ್ಯಾದಿ) ಮತ್ತು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಯೋಗೀಂದ್ರ (126.47) ಇತ್ಯಾದಿ), ಯೋಗೀಶ (136.19) ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಮಹರ್ಷಿಗಳಾದ ಭದ್ರಬಾಹುವಿನಂಥವರು ಮಹಾಯೋಗಿ (131.28, 141.6)ಯೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕರ್ತೃ ಅಂಥ ಎಲ್ಲ ಋಷಿಗಳನ್ನು 'ಭಟಾರ'ವೆಂದು ಕರೆದನೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಯೋಗಗ್ರಹಣ (126.237)ವು—ಯೋಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಮಾಧಿ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಶರ್ವರೀಯೋಗ (139.116) ರಾತ್ರಿ ಯೋಗವು ರಾತ್ರಿ ಪ್ರತಿಮಾದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಗತಿಯೋಗ (130.8)ವು ಭಿಕ್ಷುವಿನಿಂದ ಸ್ವಾಧೀನಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ತೀವ್ರ ಚಲನೆಯ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು.

ತನ್ಮೂಲಕ ಆ ಕಾಲದ ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದ ಸ್ಥಾನಪರಿಸರದ ಕೆಳಗಿನ ಈ ಸಂಯುಕ್ತ ಶಬ್ದಗಳು, ಬಹುಶಃ ಕರ್ತೃವಾದ ಹರಿಷೇಣನ ಚಿತ್ತದ ಮೇಲಿನ ಯೋಗ ಪದದ ಪ್ರಭಾವದ ವೈಶಾಲ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನ—ಯೋಗತ : (139.20), ಜಿನೋಕ್ತ-ಜ್ಞಾನ-ಯೋಗತ : (136.48). ವಿಭಂಗ-ಜ್ಞಾನ ಯೋಗತ : (134.52), ದೈವ-ಯೋಗತ : (127.28 ಇತ್ಯಾದಿ), ಮಂತ್ರ-ಯೋಗ (126.111) ಕಾಕತಾಲೀಯಯೋಗ (141.41) ಇತ್ಯಾದಿಗಳು.

ಸಮಾಧಿ (127.207, 127.278), ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶುಕ್ಲ-ಧ್ಯಾನದ ಕೊನೆಯ ಹಂತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಧಿ ಮರಣ ಶಬ್ದವು, ಅನುರೂಪವಾದ ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ.

ಈ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅವಲೋಕನದೊಂದಿಗೆ ಉಪಸಂಹಾರಗೊಳಿಸಬಹುದು : ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ. ಶ. 10ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಜೈನ ಭಿಕ್ಷುವಿನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹೋರಾಟವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ತಪವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿತ್ತು. ಅಂಥ ತಪದ ಪಥವನ್ನು (ಮಾರ್ಗವನ್ನು) ತಿಳಿದ ಜೈನಬೋಧಕನು ಭಟಾರನೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟನು. ಆದರೆ, ಅದೇ ಕಾಲದ ಕಾಠಿಯಾವಾಡದಲ್ಲಿ, ಜೈನಭಿಕ್ಷುವಿನ ಅಂಥ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹೋರಾಟಕ್ಕಾಗಿ ತಪವು ಮಿತವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯೋಗಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಜೈನಯೋಗದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹರಿಭದ್ರನ ಸಂಯೋಜಕ ಪ್ರಸ್ತಾಪವು, ಆ ಕಾಲದ ಕಾಠಿಯಾವಾಡದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ನಿಧಾನವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಹಾಗೂ ಆಕರಗಳು

1. The Practical Sanskrit-English Dictionary, Delhi, 1975.
2. ನೋಡಿರಿ, Haribadra, Jainism and Yoga by S. M. Desai, Sambodhi, Vol. VIII, 1-4, Pp. 153-155.
3. (ಅ) ಯಾವ ಪದ್ಧತಿ ಪ್ರಾಚೀನತರವಾದದ್ದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡುವದು ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಾಂಶಗಳ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಬಹಳ ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ.
   (ಬ) ಮೊಹೆಂಜೋದಾರೋ ಸಂಕೇತಗಳ (ಲೋಹದ ಮುದ್ರೆಗಳ) ನಿಂತ ದೇವತೆಗಳು ಜೈನಯೋಗದ ಅಂಶವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವವೆಂದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು. ಅಂದರೆ, ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗ. ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ : Yoga, Meditation and Mysticism in Jainism by T. K. Tukol, Delhi, 1978, Pp. 3-4.
4. Jaina Yoga, Churu, 1978, Front cover-jacket.

5. ಆತ್ಮಾ, ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ.
6. ಕೈವಲ್ಯ, ನಿರ್ವಾಣ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ.
7. ಯೋಗದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರನಾದ ವ್ಯಾಸನ ಪ್ರಕಾರ, ಸೂರತ್, 1958, ಪು. 2. ಯೋಗ : ಸಮಾಧಿ (ಯೋಗ(ವೇ)ಸಮಾಧಿಯಾಗಿದೆ) ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಡಬೇಕು.
8. ಉತ್ತರಾಧ್ಯಯನ ಸೂತ್ರ VIII–14 (ಸಮಾಧಿ–ಜೋಗ), ನಿಯಮಸಾರ 137–139 (ಜೋಗ) ಮೊದಲಾದಂಥ ಕೆಲವು ಅಂಗೀಕೃತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದ ಯೋಗ ಪದವು ಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.
9. ನೋಡಿರಿ, Desai, ಅದೇ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ.
10. ಮೂಲಾರಾಧನಾ, ಮೂಲಾಚಾರ ಮೊದಲಾದಂಥ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗವು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವೂ ಆಗಿದೆ.
11. ಇದರ ವಿಷಯವಾದ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ, Jain Yoga, by Dr. A. B. Dige, Varanasi, 1981, pp. 37–53.
12. ಅವು ಯೋಗವಿಂಶಿಕಾ, ಯೋಗಶತಕ, ಯೋಗಬಿಂದು ಮತ್ತು ಯೋಗದೃಷ್ಟಿ ಸಮುಚ್ಚಯಗಳಾಗಿವೆ. ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿವೆ ಮತ್ತು ಇನ್ನೆರಡು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿವೆ.
13. ಹೇಮಚಂದ್ರನನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಇತ್ತೀಚೆಗೆ R. Williams ನು ತನ್ನ ಕೃತಿ ಜೈನ ಶ್ರಾವಕ ಧರ್ಮ (ಯತಿಯ ನಿತ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ವಿಧಿಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ವಿಧಿಗಳ ಗ್ರಂಥ ಸಂಗ್ರಹ)ವೆಂದು ಕರೆದನು. Jain Yoga, London, 1963.
14. ನೋಡಿರಿ, ಮಹಾಪ್ರಜ್ಞಜೀಯವರ Introduction to Jaina Yoga, p. 1.
15. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ, III–130.
16. (1) ಅದೇ III–144,
    (2) R. Williams ವಿಮರ್ಶಿಸಿದಂತೆ, ಅಲ್ಲೇ, ಪು. 215.
17. Pp. 166–167.
18. ಅಲ್ಲೇ, Introduction, p. 5.
19. ಮೈಸೂರು, 1959.
20. ಮುಂಬಯಿ, 1947.
21. ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ಮತ್ತು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. 100 ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ.
22. ತಪವು, ಯೌಗಿಕ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಳಸಲಾದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಬ್ದವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಪ್ರಪ್ರಥಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.
23. (1) ಮೊದಲಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಪುಟವನ್ನು ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದು ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.
    (2) ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಸಾರೆ ಪದಬಳಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.
24. ಬೃಹತ್ಕಥಾಕೋಶದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ, ಮೊದಲಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಕಥೆಗೆ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದು ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ

ಬಸವರಾಜ ಸಾದರ

ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನಪದರ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನಾನುಭವದ ಮೌಖಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ದುಡಿಮೆ, ವಿರಾಮ, ಸರಸ-ವಿರಸ, ಸಂಭ್ರಮ-ಸಂತಸ, ಸುಖ-ದುಃಖದ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಕಪೋಲ ಕಲ್ಪಿತ ಸಹಜ ಸುಂದರವಾದ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಸುರಿದ ಜನಪದರು ಆ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ, ತತ್ವ-ಸತ್ವಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಸೂನವನ್ನರಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನಪದರು, ಆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನಾನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಸಮಾಜದ ಸಮಗ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹರಹು ಸೀಮಾತೀತ. ಅದು ಅಷ್ಟೇ ಸಮಗ್ರ ಕೂಡಾ. ಎಷ್ಟೆಂದರೆ 'ಒಂದು ಜನಪದ ಗುಂಪಿನ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಗುಂಪಿನ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ನೈಜ ಪರಿಚಯ ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ[1].

ಬಹುಭಾಗ ಪದ್ಯರೂಪಿಯೇ ಆದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿಗೇ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನ. ಲಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರಫುಲ್ಲಿತವಾಗಿರುವ ಈ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಗುವಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಮುದುಕ-ಮುದುಕಿಯರವರೆಗಿನ ಜೀವನವೆಲ್ಲಾ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಮೈವೆತ್ತು ನಿಂತಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ರೀತಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಗ್ರ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ. 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳೇ ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತವೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೆನೆ, ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.[2]; ಎಂಬ ಮಾತು ಶತಸತ್ಯ. ಬೀಸುವ-ಕುಟ್ಟುವ ಹಾಡುಗಳು, ಸೋಬಾನೆ ಹಾಡುಗಳು ಜೋಗುಳ ಹಾಡುಗಳು, ಮದುವೆಯ ಹಾಡುಗಳು, ದುಡಿಯುವಾಗ ಶ್ರಮಪರಿಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳು, ಮೈನೆರೆತಾಗ, ಆರತಿ ಮಾಡುವಾಗ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳು. ಹೂ ಮುಡಿಸುವಾಗ ಹಾಗೂ ಇತರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ

---

(1) ಡಾ। ಹಾ. ಮಾ. ನಾಯಕ : ಜಾನಪದ ಸ್ವರೂಪ : ಪು–38.
(2) ಡಾ। ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ : ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮೀಕ್ಷೆ : ಪು–434.

ಹಾಡುಗಳು— ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಬಹು
ದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು, ತಾಯಿಯು ಪ್ರಬಲ ಆಸೆಯ ಕೂಸಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ
ಹಿಡಿದು, ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಸಾಗುವಾಗ ಆಕೆ ಏರುವ ಹಂತ
ಗಳು, ಇಳಿಯುವ ಆಳಗಳು ಬೀಳುವ ಅಥವಾ ಬೀಳಬೇಕಾಗಿ ಬರುವ ಕಂದರಗಳು,
ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಪಡಬಹುದಾದ ಕಷ್ಟಗಳು, ಅನುಭವಿಸುವ ನರಕಯಾತನೆಗಳು,
ಇವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಆಕೆ ಸುಖದ ಸುಪ್ಪೊತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಯಾಗಿ ಜೀವನ ಕಳೆಯುವ
ರೀತಿ, ವಯೋಮಾನಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಸಲ್ಲುವ ಗೌರವಗಳು, ವಿಧಿ-ಆಚರಣೆ
ಗಳು-ಹೀಗೆ ಅವಳ ಜೀವನಾಂತ್ಯದವರೆಗಿನ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನದ ಒಂದು ವಿಶ್ವರೂಪವೇ
ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ಮಾನವೀಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಡಮೂಡಿದೆ
ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ವಿಪುಲ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೊರಕುವ ಇಂಥ ಪದ್ಯ
ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾರೆ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿ
ಸಿದರೆ, ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳ ಮನೋಜ್ಞ ದರ್ಶನ
ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಕ್ಕಿದಷ್ಟು ಹಿರಿದಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಸಾಗರದಲ್ಲಿ
ಮುಳುಗಿ ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟಕರವಾಗಿದ್ದರೂ
ಸಿಕ್ಕ ಸಾಹಿತ್ಯರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಕ್ಕಿಕೊಂಡ ಕೆಲವು ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟು
ಕೊಂಡು ಅವಳ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳನ್ನರಿಯಲು ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಯತ್ನ
ವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು.

ಬಹುಜನರ ಮೂಢ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೇವಲ ಗಂಡಿನ ಭೋಗದ ವಸ್ತು
ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಗಂಡಿನಂತೆ : ಅಷ್ಟೇ-ಆಸೆ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗಂಡಿ
ನೊಡನೆ ಸಮ ಸಮನಾಗಿ ಬದುಕುವ ಆಕೆಯೂ ಒಬ್ಬ ಸಂವೇದನಾ ಜೀವಿ. ಸೃಷ್ಟಿ
ವಿಕಾಸದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಶಿವನೊಡನೆ ಕ್ರಿಯೀಸಿದ ಶಕ್ತಿಯುವಳು. ಹೀಗಿರುವಾಗ
ಗಂಡಿಗೆ ದೊರಕುವ, ದೊರಕಿರುವ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳೆಲ್ಲ ಆಕೆಗೂ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದದ್ದು
ನ್ಯಾಯವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಭಾರತೀಯರು
ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಡೆಗಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಉಚ್ಚ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ
ಒಂದು ನೀಚಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. 'ಅಬಲೆ'ಯೆಂಬ ಸೌಜನ್ಯಪೂರಿತ ಕ್ರೂರ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟಿ
'ನ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮರ್ಹತಿ' ಎಂಬ ನಿರ್ಬಂಧ ಹಾಕಿ ಅವಳನ್ನು ಬೇಕಾದಷ್ಟು
ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಉಳಿದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹೊರಬರಲಾರದಂಥ ಬಂಧನದಲ್ಲಿಟ್ಟ
ನಾಡು ನಮ್ಮದು. 'ಶಿಷ್ಟ'ರೆನಿಸಿಕೊಂಡ 'ಉತ್ತಮ'ರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು
ಕಠೋರರಾಗಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವಿ
ಗಳಾದ ಜನಪದರು ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಗಂಡಿನ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನ ಕೊಟ್ಟದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಗಂಡಿ
ಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನ ಕೊಟ್ಟು ಗೌರವಿಸಿದ್ದುಂಟು.

ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ‘ಹೆಣ್ಣು ಬಾಳಿನ ಕಣ್ಣು’, ‘ಹೆಣ್ಣು ಇಲ್ಲದ ಾಳಲ್ಲ’ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಂಡ, ಅಥವಾ ಅವಳಿಗೆ ೊಟ್ಟ ಸ್ಥಾನ ಎಂಥದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಜೀವನರಂಗದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಸರಿಸಮ ಾಗಿ ನಿಂತು ಸಂಸಾರ ನೌಕೆಯನ್ನು ಸರಳ, ಸುಗಮವಾಗಿ ಸಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಾತ್ರ ಹಿರಿದು. ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಹೆತ್ತ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳ ಮಮತೆಯ ುಗಳಾಗಿ, ಅಕ್ಕ-ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗೆ ಪ್ರೀತಿಯ ತಂಗಿಯಾಗಿ, ತಂಗಿ-ತಮ್ಮಂದಿರಿಗೆ ಕ್ಕರೆಯ ಅಕ್ಕನಾಗಿ, ಮದುವೆಯಾದ ನಂತರ ಗಂಡನ ಅರಗಿಳಿಯಾಗಿ, ಅತ್ತೆ-ಾವರಿಗೆ ಮುತ್ತಿನಂಥ ಸೊಸೆಯಾಗಿ, ನಂತರ ಮಕ್ಕಳ ತಾಯಾಗಿ–ಹೀಗೆ ಸಾಂಸಾರಿಕ ೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುವ ಆಕೆಯ ಜೀವನ ಂಪೂರ್ಣ ಹೂವಿನ ಹಾಸಿಗೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲ, ಕೆಲ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಬದುಕು ಎಲ್ಲ ೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸ್ವರ್ಗಸದೃಶ್ಯವಾದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರದು ನರಕಕ್ಕೂ ಕಡೆಯಾಗಿ ುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ಇಬ್ಬಗೆಯ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನೂ ಜನಪದ ್ರಿಪದಿಗಳು ಮನಮುಟ್ಟುವಂತೆ ದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ.

ೆಣ್ಣು ಹೆತ್ತರೆ ‘ತಾಯಿ’

ತಾಯ್ತನದ ‘ಪದವಿ’ ಹೆಣ್ಣು ಹೆತ್ತಾಗಲೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಲ್ಪನೆಯು ಕೂಸಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಪ್ರಾರಂಭ ಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೆತ್ತಾಗಲೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದ ಸಾರ್ಥಕ, ಆಗಲೇ ಆಕೆ ಬಂಜೆ’ಯೆಂಬ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆಂಬುದು ನಮ್ಮವರ ಒಂದು ಂಬುಗೆ.

> ಹತ್ತುಗಂಡ್ಹಡದರ ಮತ್ತೆ ಬಂಜೆಂಬೂರ
> ದಟ್ಟೀಯ ಉಡುವ ಧರಣೀಯ ಹಡದರ
> ಮಕ್ಕಳ ತಾಯಿ ಅನ್ನುವರೆ : :

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದೇ ನಂಬುಗೆ ಧೃಢೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಗಂಡುಗಳನ್ನು ಹತ್ತು ಹೆತ್ತಾ ಲೂ ತಾಯ್ತನದ ಪಟ್ಟ ದೊರಕಲಾರದೆಂಬ ಅವರ ನಿಲವು, ಒಂದಾದರೂ ೆಣ್ಣನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಬಲವಾದ ಒಲವಿನದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೆಣ್ಣು —

> ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಎನಗೆ ಒಂಬತ್ತು ಕೊಡು ಸ್ವಾಮಿ
> ಬಂಡೀಯ ಮುಂದ ಕಳಸಕ್ಕ : ಒಪ್ಪುವಂಥ
> ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳ ಕೊಡುದೇವ :

ಂದು ದೇವರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬೇಡಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ುಂಗಲ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ‘ಆರತಿಗೊಬ್ಬ ಮಗಳು’ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ,

ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಾಗಬಲ್ಲವು. ತ
ತಾಯ್ತನದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮುಖಾಂತರವೇ ಮುಂದುವರೆಸಬಯಸು
ಆಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳನ್ನು ಬಯಸುವಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. 'ಹೆಣ್ಣಿಲ್ಲದಮ್ಮನ ಹೆಣ ಚಂ
ವಲ್ಲವು' ಎಂಬ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಯಾಕೆ ಬೇಕೆಂಬುದ
ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ತಾನು ಸತ್ತಾಗ, ತನ್ನ ಹೆಣದ ಮುಂದೆ ಅಳಲಾದರ
ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅವರ ವಿಚಾರ. ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾ
ಹೆಣ್ಣು ಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿ, ದೇವರಲ್ಲಿ ಬೇಡಿಕೊಂಡು, ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು, ಹೆತ್ತ
ಆನಂದಿಸುತ್ತಾಳೆ-ತಾಯಿ.

ತಾಯಿಯ ಮನೆಯೂ ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ

ಹೆತ್ತ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಣ್ಣಿನಂತೆ ಜೋಪಾನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ-ತಾಯಿ
ತುತ್ತು ತುತ್ತು ಉಣಿಸಿ, ನೀರು-ಸಿಡಿಯೂಡಿ ಮುತ್ತಿನಂತೆ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾಳೆ-ಮಗಳನ್ನು
ಮಗಳು ಬೇಗನೇ ದೊಡ್ಡವಳಾಗಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆ ತಾಯಿಯದು. ಕಾಲ ತಾಯಿ
ಆ ಆಸೆಯನ್ನೂ ಪೂರೈಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮಗಳು ಮೈನೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿ
ಆಗ ಸಂಭ್ರಮವೋ ಸಂಭ್ರಮ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮದುವೆ : ಆನಂದಾತಿರೇಕದಲ್ಲಿ ತಾ
ಆಗ ಮೈಮರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಸಂಭ್ರಮ ಅವಳನ್ನು ಮುಂಬರಲಿರುವ ಅಗ
ಯನ್ನು ಮರೆಸುತ್ತದೆ. ಮಗಳು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೊರಟು ನಿಂತಾಗ ಮಾತ್ರ ತಾ
ಕರಗಿ ನೀರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಜಗತ್ತೇ ಶೂನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ-ಆ ದುಃಖದಲ್ಲಿ.

> ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗಳು ನಿನ್ನ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ತಿರಗೇನ,
> ಹಂಬಲಿಸಿ ನಿನ್ನ ಹಡದೇನ : ಚಿತ್ತರದ
> ಗೊಂಬಿ ನಿನ್ನೊಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಡಲ್ಯಾಂಗ.

ಎಂದು ಹಲಬುತ್ತಾಳೆ ತಾಯಿ. ಹೊತ್ತು, ಹೆತ್ತು, ಮುತ್ತಿನಂತೆ ಬೆಳೆಸಿದ ಮಗಳ
ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಡುವಾಗ ಅವಳ ಕರಳು ಈ ರೀತಿ ಕಲಮಲಗೊಳ್ಳುವ
ತೀರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ.

ಈಗಾಗಲೇ ಬೆಳೆದು ಸಾಕಷ್ಟು ದೊಡ್ಡವಳಾಗಿ, ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಸಂಸ
ನೌಕೆಯನ್ನು ಸಾಗಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಬುದ್ಧಳಾದ ಮಗಳಿಗೆ ತಾಯಿಯನ್ನು ಅಗಲುವ
ನಿಜಕ್ಕೂ ದುಃಖದಾಯಕವಾದರೂ, ಒಂದು ಕಡೆ ತನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳ
ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಆಸೆ ಅವಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟ
ತೋರಿಸಲಾರದೇ ಅವಳೂ ಅಳುತ್ತಾಳೆ.—ಮುಸು ಮುಸು. ಅಗಲುವಿಕೆಯ ಸಂ
ದಿಂದ ತಳಮಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ನಿಂತ ತಾಯಿಗೆ ಆ ಮಗಳೇ ಸಾಂತ್ವನ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.–

ಹೆಣ್ಣು ಹಡಿಯಲು ಬ್ಯಾಡ ಹೆರವರಿಗೆ ಕೊಡಬ್ಯಾಡ
ಹೆಣ್ಣು ಹೋಗಾಗ ಅಳಬ್ಯಾಡ : ಹಡದವ್ವ,
ಸಿಟ್ಟಾಗಿ ಶಿವಗ ಬೈಬ್ಯಾಡ

—ಎಂದು. ಮಗಳ ಈ ಮಾತು ತಾಯಿಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. 'ಹೆಣ್ಣು ಹೆತ್ತ ಮನೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಹೊರಗು' ಎಂಬ ಸತ್ಯ ಆಕೆಗೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಡುತ್ತಲಾದರೂ—

ಆಲಕ್ಕ ಹೂವಿಲ್ಲ ಸಾಲಕ್ಕ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ
ಜಾಲಿಯ ಮರವು ನೆರಳಲ್ಲ : ಮಗಳೇ
ತಾಯಿಯ ಮನೆಯು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ.

ಎಂದು ತನ್ನ ಸ್ವಾನುಭವದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿ, ತಾನು ತಾಳ್ಮೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡು ಮಗಳನ್ನೂ ಸಂತೈಸುತ್ತಾಳೆ.

ತಾಯಿಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣು ಹೆತ್ತ ತಂದೆಯೂ ಮಗಳನ್ನು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಕಳಿಸುವಾಗ ಪಡುವ ಆಗಲಿಕೆಯ ಯಾತನೆಯೂ ವರ್ಣನಾತೀತ:

ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಕಳುವಿ ಕಣ್ಣೀಗಿ ನೀರ್ತಂದು
ಸಣ್ಣ ಸೆಲ್ಲೆದಲೆ ಮುಸುಗಾಕಿ : ಹಡೆದಪ್ಪ
ಹೆಣ್ಣು ಸಾಕೆಂದ ಜಲುಮಾಕ.

ಎಂಥ ಕಠಿಣ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಕಣ್ಣೀರು ತರದ ತಂದೆ, ಮಗಳನ್ನು ಕಳುಹುವಾಗ 'ಸಣ್ಣ ಸೆಲ್ಲೆ'ದಲೆ ಮುಸುಕುಹಾಕಿ ಅಳುವ ಈ ಶಬ್ದಚಿತ್ರ ಸಹೃದಯ ಹೃದಯವನ್ನು ಕಲಕುತ್ತದೆ. ಆಗಲಿಕೆಯ ದುಃಖವನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದೇ 'ಹೆಣ್ಣು ಸಾಕೆಂದ ಜಲುಮಾಕ' ಎಂದು ಉಸುರುವ ಆತನ ಮಾತಿನಲ್ಲಡಗಿದ ಯಾತನೆ ಅವನಿಗೇ ಗೊತ್ತು.

ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ, ತಂಗಿಯರೆಲ್ಲಾ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಗೋಳಾಡುವುದು ಹೃದಯ ವಿದ್ರಾವಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಣ್ಣನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ತಂಗಿಯನ್ನು ಕಳಿಸಿ, ಅನಂತರ ಪಡುವ ಯಾತನೆಯನ್ನು ಆ ತಂಗಿಯೇ ಹೇಳುವ ರೀತಿ —

ತಂಗೀಯ ಕಳುವ್ಯಾನ ತವರೇರಿ ನಿಂತಾನ
ಅಂಗೀಲಿ ನೀರು ವರಸ್ಯಾನ : ನನ್ನಣ್ಣ
ಇಂದೀಗಿ ತಂಗಿ ಎರವೆಂದ.

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಮನಮುಟ್ಟುವಂತಿದೆ.

ನೆರೆಮನೆ ಸಿರಿದೇವಿ ನೀನಾಗು ಮಗಳೆ

ಅಳುವನ್ನು ನುಂಗಿ, ಅಗಲಿಕೆಯನ್ನು ಮರೆತು, ತಾಯಿ ತನ್ನ ಮಗಳಿಗೆ ಆಕೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಬಗೆಯನ್ನೂ, ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳನ್ನೂ

ಹತ್ತಿರ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿಕೊಂಡು ನಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬುದ್ಧಿವಾದ ವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ನಿಂತ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಯಾವ ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಅತ್ತೆ ಮಾವರಿಗಂಜಿ ಸುತ್ತೇಳು ನೆರೆಗಂಜಿ
ಮತ್ತೆ ಆಳುವ ದೊರೆಗಂಜಿ : ನನಮಗಳೆ
ಅತ್ತಿಮನಿಯೊಳಗೆ ಬಾಳವ್ವ :
... ...
ನೆರೆಮನೆ ಸಿರಿದೇವಿ ನೀನಾಗು ಮಗಳೆ
ಮನಿಯಾಗೆ ಭೇದ ಬಗಿಬ್ಯಾಡ : ಕಂದವ್ವ
ತುಂಬಿದ ಮನಿಯ ಒಡಿಬ್ಯಾಡ :
... ...
ಬಾಳುವೆ ಮಾಡಿದರ ಬಾ ತಂಗಿ ಅಂದಾರು.
ಬಾಳುವೆಗೆಟ್ಟು ಮತಿಗೆಟ್ಟು : ಬಾಳಿದರ
ಹೆತ್ತವರ ಕುಲಕೆ ಹಗೆಯಾದೆ :

ಈ ರೀತಿ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಿದ ನಂತರವೂ ತಾಯಿಯ ಕರುಳು ಅಗಲುವಿಕೆ ಯನ್ನು ತಾಳಲಾರದೇ ತಳಮಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ ಮಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸುಖದಲ್ಲಿದ್ದಳೋ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಸುಖ ಅವಳಿಗೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲೂ ದೊರಕಬೇಕೆಂಬುದೇ ಆ ತಾಯಿಯ ಆಸೆ. ಅದನ್ನೇ ಸೂಚ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬೀಗತಿಗೆ—

ನನ್ನ ಮಗಳಲ್ಲವ್ವ ನಿಮ್ಮ ಮಗಳೀಕೆಂದು
ಚಂದಾಗಿ ಮಗಳ ಸಲಹವ್ವ : ಎನ್ನೂತ
ಅತ್ತೆವ್ನ ಕೈಯಾಗ ಕೊಟ್ಟಾಳ.

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ ಮಗಳನ್ನು ಅವಳ ಕೈಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಆಗಲೂ ತಾಯಿಯ ಕರುಳು—

ಹೋಗಂದರ ಹೋಗಳು, ಹೊಸ್ತಿಲ ದಾಟಳು
ಮಾರಿ ನೋಡಿ ನೋಡಿ ಅಳತಾಳ ; ಕಂದಮ್ಮ
ಹ್ಯಾಂಗತ್ತಿಮನಿಗೆ ಕಳುಹಲೇ.

ಎಂದು ತಾನೇ ಹಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವರ ಅಗಲಿಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಅತ್ತೂ, ಕರೆದೂ, ಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮನೆಗೆ ಕಳಿಸಿ ಮನೆಯನ್ನೂ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ, ಬಣ ಬಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮರುಗುತ್ತಾರೆ—ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮ, ತಂಗಿಯರು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಒಂದು ಘಟ್ಟ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ತನ್ನ ನೋಡಿ ತವರ ಮರೆಯುಂದ

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಾಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಬಂಧುಬಳಗವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಅಗಲಿ ಬೇರೆ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಆಕೆಗೆ

ಎಲ್ಲವೂ ಹೊಸದು. ಯಾರೊಂದಿಗೆ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ? ತಾನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸಗಳೇನು ? ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಣ್ಣ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ಆಕೆಗೆ ಬೆಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತವೆ. ತವರಿನ ನೆನಪಂತೂ ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಆಕೆಯನ್ನು ಕೊರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅನಾಥತೆ ಅವಳಿಗೆ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಈ ಆಂತರಿಕ ಭಾವ ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಯಾರು ಅರಿಯಬೇಕು ? ಅದು ಗಂಡನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಹೆಂಡತಿಯ ದುಃಖವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಒಂದು ಗಂಡು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಸಂಬಾಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಳಿದ್ದ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತಿಗೊಂಡ ಹೆಣ್ಣು—

ಹಾಸೀಗೆ ಹಾಸೆಂದ, ಮಲ್ಲೀಗಿ ಮುಡಿಯೆಂದ
ಬೇಸತ್ತರ ಮಡದಿ ಮಲಗೆಂದ : ನನರಾಯ
ತನ್ನ ನೋಡಿ ತವರ ಮರೆಯೆಂದ.

ಎಂದು ಹಾಡಿ ಸಂತೋಷಪಟ್ಟಿದೆ.

ಗಂಡನನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಆ ಮನೆಯ ಎಲ್ಲರೂ ಈ ಹೊಸ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಕ್ಕರೆ ಯಿಂದಲೇ ಕಂಡರೆ ಆಕೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಪುಣ್ಯವಂತೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಕ್ಕರೆಯಿಂದ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅತ್ತೆ, ಪ್ರೀತಿಯ ಹೊಳೆಯನ್ನೇ ಹರಿಸುವ ಗಂಡ, ಸದಾ ಸಂತಸ ದಲ್ಲಿಡುವ ಮೈದುನ ಹಾಗೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಳಗ ದೊರೆತ ಹೆಣ್ಣು—

ಅರಸು ತೂಕದ ನಲ್ಲ ಗಳಿಸೊವ ಮೈದುನ
ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವತ್ತಿ ಸಿರಸಂಗಿ : ಮನಿಯಾಗ
ಬದುಕು ಮಾಡೋದು ಅರೀದೇನ :
....
ಅಕಳಂಥ ಅತ್ತಿ ಗೋಕುಲಂಥ ಮಾವ
ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಂಥ ಪತಿರಾಯ : ಇದ್ದರ
ಸಾಕೀದ ತವರ ಮರತೇನು.

ಎಂದು ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ.

ರಾಯರನ ಬಿಟ್ಯಾಂಗ ಬರಲೆ ಹಡೆದವ್ವ.

ಅತ್ತೆಯ ಮನೆ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಆದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೆಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ತವರು ಮರೆತ ಹೋಗುವುದೇನೂ ಅಸಹಜವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಸುಗುಣಿ ಗಂಡನಿದ್ದು ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ತನ್ನನ್ನು ಆನಂದ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ತೇಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಕೆ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮರೆಯು ತ್ತಾಳೆ. ಇತ್ತ ಮಗಳ ಅಗಲಿಕೆಯಿಂದ ದುಃಖಿತರಾದ ತವರು ಮನೆಯವರು ಮಮತೆ ಯಿಂದಲೋ, ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಿಗಾಗಿಯೋ ಅವಳನ್ನು ಕರೆಯಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಆನಂದ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ತೇಲುತ್ತಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆಗ ತನ್ನ ಗಂಡ ನನ್ನಗಲಿ ತವರಿಗೆ ಹೊರಡುವುದೇ ದೊಡ್ಡ ಗುಡ್ಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದನ್ನು—

ಹಚ್ಚಡದ ಪದರಾಗ ಅಚ್ಚಮಲ್ಲಿಗಿ ಹೂವ
ಬಿಚ್ಚಿ ನನಮೇಲೆ ಒಗೆವಂಥ : ರಾಯರನ
ಬಿಟ್ಹ್ಯಾಂಗ ಬರಲೆ ಹಡೆದವ್ವ : :
....
ಕಾಣದೆ ಇರಲಾರೆ ಕನ್ನಡಿ ಮುಖದವರ
ಕಾಮನಿಗಿಂತ ಚೆಲುವರ : ಚೆನ್ನಿಗರ
ಕಾಣದರಗಳಿಗೆ ಇರಲಾರೆ :

ಎಂದು ತನ್ನ ತಾಯಿಯೆದುರು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಂಸಾರಿಕ ಪ್ರೇಮ—ಸುಖಗಳು ಇನ್ನಾವುದೇ ಸುಖಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನವೆಂಬುದು ಈ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುವ್ಯಕ್ತ. ಇಂಥ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಪ್ರೀತಿಯುಳ್ಳ ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿಯರ ಸರಸ–ವಿರಸಗಳ ಸಂಭಾಷಣೆ, ಹುಸಿಕೋಪದ ಜಗಳಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ರಸಮಯವಾಗಿ, ಮನೋಹರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿವೆ.

ರಾಯರ ನನ್ನೊತ್ತಿ ನಿದ್ದಿ ಬಾರದ

ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ : ಏಕಾಂತದ ಒಂದು ಸುಂದರ ಪ್ರಸಂಗ : ಗಂಡಿಗೆ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನುಸುಮ್ಮನೇ ಕೆಣಕಿ ಏನೋ ಒಂದಿಷ್ಟು ಪರಿಹಾಸ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಕಾರಣ ಹುಡುಕಬೇಕು? ಆತ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ವಿಷಯ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಮಾವ ಮದುವೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ಮದುವೆಯ ನಂತರವಾಗಲಿ ತನಗೆ ಏನೂ ಕೊಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೆ ಆತ ಆ ಪ್ರಸಂಗದ ಪರಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದೂ ಹೇಗೆ—

ಜಾಡಿ ಜಮಖಾನೊತ್ತಿ ಕಂಬಳಿಯ ಕರಿವೊತ್ತಿ
ಕಾಲುಂಗರೊತ್ತಿ ಖಡೆಯೊತ್ತಿ : ಸತಿಯಳ
ಮುರುವೊತ್ತಿ ನಿದ್ದಿ ಬಾರದ.

ಏನನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿ, ಅವು ಅತಿಯಾಗಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ತನಗೆ ನಿದ್ದೆ ಬರುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮೊನಚಾದ ಮಾತಿನಿಂದ ಚುಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಕಿಲಾಡಿಯೆಂಬುದು ಆ ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಅವಳೂ—

ಸರದು ನಾ ಮಲಗಟಗಿ ಸರಗೀಯ ಕೊಂಡ್ಯೊತ್ತಿ
ಕಾಲುಂಗರೊತ್ತಿ ಕರಿಯೊತ್ತಿ : ರಾಯರ
ನನ್ನೊತ್ತಿ ನಿದ್ದಿ ಬಾರದ.

ಎಂದು ಕೂಡಲೇ ತನ್ನ ಚಟಾಕಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹಾರಿಸಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಕಡೆಯವರು ತನಗೆ ಏನೂ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ಗಂಡು, ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು ತನಗೆ ಏನೂ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೆಣ್ಣು—ಪರಸ್ಪರ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾದ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿವಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ 'ಒತ್ತೊತ್ತಾಗಿ' ಮಾಲಗಿ ನಡೆಸುವ ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಇಂಥ ಕೆಲವು ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಧುರವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ.

ನಾ ಹೆಚ್ಚೊ ನಿನ್ನ ತವರೆಚ್ಚೊ

ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಗಂಡಿನ ವಿರಸ ಪ್ರಕೋಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಯ್ಯಲೂಬಹುದು. ಆಗ-

ಸಿಟ್ಟ ಮಾಡುವಿರೇನು ಸಿರಿಯರು ನನವ್ವಾಲೆ
ಕಟ್ಟಿಕೋ ಬ್ಯಾಡ್ರಿ ವೈಮನಸ : ಹಡದವರು
ಕೊಟ್ಟು ಹೋಗ್ಯಾರ ನಿಮ್ಮನಿಗೆ : :

....

ಕಟ್ಟಾಣಿ ಗುಂಡೀಗೆ ಸಿಟ್ಟ ಮಾಡಲಿ ಬ್ಯಾಡ
ಬಿಟ್ಟು ಬಂದೈತಿ ಬಳಗೆಲ್ಲ : ಪತಿರಾಯ
ಕಟ್ಟ್ಯಾರ ನಿಮ್ಮ ಪದರಾಗ.

–ಎಂದು, ತಾನು ಅನಾಥಳೆಂಬಂತೆ ದೈನ್ಯದಿಂದ ದನಿದೆಗೆದು ಹೆಣ್ಣು ಹಾಡಿದರೆ ಯಾವ ಗಂಡಿನ ಹೃದಯ ಕರಗದಿರುತ್ತದೆ? ಆದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಸಂಗ ಪ್ರಕೋಪಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಗಂಡು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಒಂದೆರಡೇಟು ಹೊಡೆಯಿತೋ ಮುಗಿದೇ ಹೋಯಿತು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಹರತಾಳ ಪ್ರಾರಂಭವೇ ಆಗುತ್ತದೆ, ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಹೆಣ್ಣು : ತನ್ನ ತವರು ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವೆನೆಂದು ಪಟ ಪಟ ಪಟಗುಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಬೇಡ ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಿ ಸಾಕಾಗಿ ಹೋದ ಗಂಡ ಸಿಟ್ಟಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಒಂದೆರಡೇಟು ಬಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಆಕೆ ಮುಖ ಸಿಂಡರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಳಗೇ ಕುಳಿತಿದ್ದಾಳೆ. ಮುಂದೆ ಹೇಗೆ ಸಾಗಬೇಕು ಗಾಡಿ? ಹೆಣ್ಣಂತೂ ಹಟಮಾರಿ. ಕೊನೆಗೆ ಗಂಡೇ ಕರಗುತ್ತದೆ–

ಮಡದೀಯ ಬಡದಾನು, ಮನದಾಗ ಮರುಗ್ಯಾನು
ಒಳಗೋಗಿ ಸೆರಗ ಹಿಡಿದಾನು : ಕೇಳ್ಯಾನು
ನಾ ಹೆಚ್ಚೊ ನಿನ್ನ ತವರೆಚ್ಚೋ : :

–ಹೀಗೆ ಮತ್ತೆ ತಾನೇ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನಾತ ರಂಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಹೀಗೇಕೆ ಮಾಡಿದ? ಅವಳ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಿಟ್ಟಿದೆಯೇ? ಖಂಡಿತ ಇಲ್ಲ : ಮತ್ತೇನು ಕಾರಣ? ಅದನ್ನು ಗಂಡೇ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ–

ಕಮಲದ ಹೂ ನಿನ್ನ ಕಾಣದೆ ಇರಲಾರೆ
ಮಲ್ಲಿಗಿ ಮಾಯಾ ಬಿಡಲಾರೆ : ಕೇದಿಗೆ
ಗರಿ ನಿನ್ನನಗಲಿ ಇರಲಾರೆ : :

—ಎಂದು ಅವಳನ್ನಗಲಿರಲಾರದೇ ಆತ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದನೆ ಹೊರತು ನಿಜವಾದ ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದಲ್ಲ. ಗಂಡೇ ಹೀಗೆ ಒಳದಾಳವನ್ನು ಹೊರಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸಿದಾಗ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನ ಕರಗುವುದೂ ಸಹಜ. ಮತ್ತೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಅವರ ಸರಸ. ಹೀಗೆ ಸರಸ–ವಿರಸಗಳಲ್ಲೂ ಸಂತಸ–ಸಂಭ್ರಮವನ್ನೇ ತಂದುಕೊಂಡು ಸಮರಸದಿಂದ ಬದುಕುವ ಜನಪದರ ನೈಜಜೀವನ ಈ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನೋಹರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತ ವಾಗಿದೆ. ಜನಪದರ ಈ ರೀತಿಯ ಸಮರಸಪೂರಿತ ಜೀವನ ಇಂದಿನ ನಗರ ನಾಗರಿಕ ರಿಗೆ ಒಂದು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ. ಬದುಕಿನ ಏರಿಳಿತ, ನೋವು-ನಲಿವು, ದುಃಖ-ದುಮ್ಮಾನ ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮರೆತು ಸಮರಸ, ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುವುದನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ಅರಿತ ಜನಪದ ಕವಿ—

ಗಂಡ ಹೆಂಡರ ಜಗಳ ಗಂಧ ತೀಡಿಧಾಂಗ
ನಿಂಗಕ್ಕ ನೀರು ಎರೆಧಾಂಗ : ಹಿರಿಹೊಳಿಯ
ಗಂಗವ್ವ ಕೂಡಿ ಹರಿದಂಗ :

–ಎಂದು ಹಾಡಿದ್ದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಮಡದಿ ತವರೀಗೆ ಹೋಗ್ಯಾಳ.

ಇಷ್ಟೊಂದು ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ತವರು ಮನೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಗಂಡಿಗೆ ಏನಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ, ತನ್ನ ಆಂತರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನಾತ–

ಅಡಗೀಯ ಮನಿಯಾಗ ಮಡದೀಯ ಸುಳಿವಿಲ್ಲ
ಅಡಿಗಿ ಬಾಯೀಗೆ ರುಚಿಯಿಲ್ಲ : ಹಡೆದವ್ವ
ಮಡದಿ ತವರೀಗೆ ಹೋಗ್ಯಾಳ.

—ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಏನೋ ಕಳಕೊಂಡವರಂತೆ ತೊಳಲಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಡದಿಯ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಸಿವಿಸಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಿಲ್ಲ : ಉಂಡ ಊಟ ರುಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂಥ ಅದ್ಭುತ ಈ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೀತಿ. ಹೆತ್ತ ತಾಯಿಯ ಮಮತೆಯನ್ನೂ ಮರೆಸಿಹಾಕುವ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಈ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿದೆಯೋ? ಹೌದು. ಆ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಗ್ಧನಾದ ಗಂಡು ಮತ್ತೆ ಹತ್ತಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿಯ ಊರಿನ ಗಾಡಿಯನ್ನು.

ಮಕ್ಕಳಿರಲವ್ವ ಮನೆತುಂಬ

ಹೀಗೆ ಒಂದೆರಡು ವರ್ಷ ಕಳೆಯುವುದರೊಳಗೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಸೆ ಚಿಗುರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಕ್ಕಳ ಬಯಕೆ. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೇಮದ ಹಾಗೂ

ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದ ಫಲವಾಗಿ ಈ ಬಯಕೆ ಈಡೇರಲೇನೂ ತಡವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಹಸಿ ಮಾವಿನಕಾಯಿ, ಹುಳಿ ಹುಣಸೆ ತಿನ್ನಲಾರಂಭಿಸಿದಳೋ, ಅದೇ ಸಂಕೇತ. ಸರಿ, ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದ ನಂತರ ಅವಳಿಗೆ ಮಾಡಲ್ಪಡುವ ವಿಧಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇನು : ಸಲ್ಲಿಸುವ ಉಡುಗೊರೆಗಳೇನು ; ತಿನಲುಣಲಿಕ್ಕುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೇನು : ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗಳವರೆಗೆ ಗರ್ಭಹೊತ್ತು ನಂತರ ತಾಯಾಗುತ್ತದೆ ಹೆಣ್ಣು. ಆಗ ಅವಳ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಪಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನ ಆನಂದಾತಿರೇಕವನ್ನು ಅವಳು ಹಲವಾರು ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

ತೊಟ್ಟಿಲದಾಗೊಂದು ತೊಳೆದ ಮುತ್ತನು ಕಂಡೆ
ಹೊಟ್ಟೆ ವ್ಯಾಲಾಗಿ ಮಲಗ್ಯಾನ : ಕಂದ್ಯೆಗ
ಮುತ್ತಿನ ದೃಷ್ಟಿ ತೆಗದೇನ

—ಎಂದು ಕಂದನ ಮಲಗನ್ನು ನೋಡಿ, ಅದರಿಂದ ಕಣ್ಣು ತಾಗಬಾರದೆಂದು ದೃಷ್ಟಿ ತೆಗೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತೆ ಆ ಕೂಸೂ ವಿಪರೀತ ಅಳತೊಡಗಿದಾಗ ಯಾರಾದರೂ ಬೈಯ್ದರೆ—

ಅತ್ತರೆ ಅಳಲೆವ್ವ ಈ ಕೂಸು ನನಗಿರಲಿ
ಕೆಟ್ಟರ ಕೆಡಲಿ ಮನಿಗೆಲಸ : ಕಂದನಂಥ
ಮಕ್ಕಳಿರಲವ್ವ ಮನೆತುಂಬ —ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಕಂದನ 'ಅಳು' ಕೂಡಾ ಆಕೆಗೆ ಸುಂದರ—ಅದನ್ನು—

ಅಳುವ ಕಂದನ ತುಟಿಯು ಹವಳದ ಕುಡಿಹಂಗ
ಕುಡಿಹುಬ್ಬು ಬೇವಿನೆಸಳಂಗ : ಕಣ್ಣೋಟ
ಶಿವನ ಕೈಯಲಗು ಹೊಳೆದಂಗ.

—ಈ ರೀತಿ ಹಲವಾರು ಸುಂದರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಆನಂದ ಪಡುತ್ತಾಳೆ ತಾಯಿ.

ತನ್ನ ಕಂದ ನಡೆದಾಡಲಾರಂಭಿಸಿ, ಕೈಕಾಲು ಅರಿವೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊಲಸುಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಆಕೆಗೆ ತಿಲಮಾತ್ರವೂ ಸಿಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಆಡಿ ಬಾ ನನ ಕಂದ ಅಂಗಾಲ ತೊಳದೇನ
ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ತಿಳಿನೀರ : ತಕ್ಕೊಂಡು
ಬಂಗಾರದ ಪಾದ ತೊಳದೇನ.

ಎಂದು ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಆತನನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದೇ ರೀತಿ—

ನಡೆದು ಬಾ ಕಂದಯ್ಯ ನಡಗೀಯ ನೋಡೇನ
ಪದುಮದ ಪಾದ ಬಲಗಾಲ : ಕಂದಯ್ಯಗ
ಕಿರುಗೆಜ್ಜೆ ಇಡಿಸಿ ನೋಡೇನ.

....

ಬಾರಯ್ಯ ಬಾ ನನ್ನ ಬಾಲಚಕ್ರವರ್ತಿ
ನಾಲಿಗಿ ವ್ಯಾಲ ಸರಸೋತಿ : ಇರುವಂಥ
ನನ ಬಾಲ ಹಾಲ ಕುಡಿಬಾರೋ

—ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾಳೆ.

....
ಗುಜ್ಜ ನನ ಕಂದಯ್ನ ಗೆಜ್ಜ ಸಪ್ಪಳ ಕೇಳಿ
ನಿಬ್ಬಣದೆತ್ತು ಬೆದರ್ಯಾವ : ಬೆಟ್ಟಸೇರಿ
ಮದ್ಯಾಣ ಮೇವ ಮರತಾವ.

....
ಕೂಸು ಇದ್ದ ಮನಿಗೆ ಬೀಸಣಿಗೆ ಯಾತಕ
ಕೂಸು ಕಂದಯ್ಯ ಒಳಹೊರಗ : ಆಡಿದರ
ಬೀಸಣಿಗೆ ಗಾಳಿ ಸುಳಿದಾವ —

ಎಂದು ಮಗುವಿನ ಆಟವನ್ನು ಭಾವದುಂಬಿ ಹಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ತಾಯಿಯ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಪಡೆದ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಸಂತಾನವನ್ನೇ ಬಂಗಾರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ತನ್ನ ದುಃಖವನ್ನೆಲ್ಲ ಆ ಮಗುವಿನ ಮುಖ ನೋಡಿ ಮರೆತು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟವೇ ಹೌದು. ಹೀಗೆ-ಎಲ್ಲೆಂದಲ್ಲೂ ಸುಖ-ಸಂತೋಷಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಆನಂದಮಯವೇ ಆಗಿರುವ ಅಂದ ಈ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅರಳಿನಿಂತಿದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲ

ಈ ಆನಂದಮಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದ ದುಃಖ–ದುಮ್ಮಾನಗಳೂ ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವೇದಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿವೆ. ಇದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲ.

ಅಸಮ ಜೋಡಿ

ತವರು ಮನೆಯವರ ಬಡತನ, ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಸಹಜ ನಿಲವು ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದೋ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಜನ ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ವಯಸ್ಸಾದ ಮುದುಕನಿಗೆ ಎಳೆಯ ಬಾಲೆಯನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಆಗುವ ಅನಾಹುತ ಎಂತಹುದೆಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತಿದ್ದರು. ಅವರ ಒಂದು ತ್ರಿಪದಿ—

ಹೆಸರಬ್ಯಾಳಿ ಒಯ್ದು ಕೆಸರ ಕಲಸಿದ್ಹಂಗ
ಹಸುಮಗಳನೊಯ್ದು ಮುದುಕಾಗ : ಕೊಟ್ಟರ
ದುಸ್ಮಾನದವರು ತವರವರು.—

ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಇಂಥ ಮದುವೆಗಳು ಜರುಗಿ ಹೋಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಾಳು ಗೋಳಿನ ಕಥೆಯಾಗಬಾರದೆಂಬುದೇ ಜನಪದರ ನಿಲುವಾಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಮದುವೆಗಳು ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಒಲ್ಲದ ಒಗೆತನಗಳು. ಯಾವುದೋ ಒತ್ತಾಯ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಇಂಥ ಮದುವೆಗಳು ಒಮ್ಮೆ ನಡೆದು ಹೋದರೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮರಳಿ ತವರನ್ನು ನೋಡು-ವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹೋಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನೇ ತತ್ತರಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಅಸಹನೀಯ ಬದುಕನ್ನು —

ಮಲ್ಲಿಗೆಯಂಥ ಮಗಳೀಗೆ ಎಲ್ಲಿತ್ತೊ ಒಗೆತನ
ಹುಲ್ಲಾಗ ಬೆಂಕಿ ಒಗೆದಂಗ : ಗುಡ್ಡದ
ಕಲ್ಲೀಗಿ ದಾರಿ ಎರೆದಂಗ —ಎಂಬ.
ಹಾಗೂ.........
ಒಲ್ಲದ ಒಗೆತನ ಎಲ್ಲಿತ್ತೊ ಮಗಳೀಗೆ
ಬೆಲ್ಲಕ್ಕ ಬೇವು ಕಲೆತಂಗ : ಅಡವ್ಯಾಗ
ಕಲ್ಲೀಗಿ ದಾರಿ ಎರೆದಂಗ—

ಎಂಬ ಈ ಎರಡೂ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಮನಮಿಡಿಯುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ.

ಇಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳು ತೀರ ಕೃತಕವಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಕೇವಲ ಒಂದು ದುಡಿಯುವ ಯಂತ್ರದಂತಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಗಂಡನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅತ್ತೆ ಮಾವ ಮೈದುನರಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಆಕೆಯನ್ನು ಕೆಂಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವವರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನೋವು ಸಂಕಟಗಳನ್ನನುಭವಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣೊಂದು ತನ್ನ ನೈಜ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು

ಎಂತಾದು ಮಾಡಿದರು ಸಿಂತರಿಸಿ ಬಿಡುವಾರು
ಎಂತಾದ ನನ್ನ ಕೈಗುಣ : ಶಿವಲಿಂಗ
ಬೆಂಕಿಯಂತವರು ಅರುವಿರಲಿ.

....

ಗಂಡನ ಮನಿಯವ್ವ ಗಂಡುಗಾರಿಯ ಮುಳ್ಳ
ಕುಂದರಗೊಡರ ನಿಲಗೊಡರ : ಬೈಗೀಗೆ
ಕಂದಗ ಮಲೆಯ ಕೊಡಗೊಡರ —

ಎಂದು ತೋಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂಥ ಜೀವನ ಕಳೆದು ದುಡಿಯುವ ಯಂತ್ರವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣು ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ತವರನ್ನು ನೆನೆಯುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅದರೆ ಆಕೆಯ

ದುಃಖವನ್ನು ತವರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವವರಾರು ? ಹೂಂ, ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನವೇ ಬೇಸರವಾದ ಆಕೆ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅದೂ ನಿಸರ್ಗದ ತಂಗಾಳಿಯನ್ನು ಕೇಳದೇ ಬಿರುಗಾಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತು —

ಊರಮ್ಯಾಗಾಸಿ ಬೀಸೂದ ಬಿರುಗಾಳಿ
ತೀರಾವ ದುಃಖ ತೋಡುದಕ : ಹಡದವ್ವ
ಮಾರಿ ನೋಡಾಕ ಬರಹೇಳ–

ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತಂಗಾಳಿಯಂಥ ಸುಖದ ಬದುಕನ್ನೆಂದೂ ಕಾಣದ ಆಕೆ ಬಿರುಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಮೊರೆ ಹೋಗುವುದು ಎಷ್ಟೊಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ.

ಇಂಥ ದುರ್ಧರ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ತವರುಮನೆಗೆ ಹೋದ ಹೆಣ್ಣು ಅಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಏನು ಸುಖಪಡೆಯುವುದಿದೆ? ಅಣ್ಣ ತನ್ನವನಾದರೆ, ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ ತನ್ನವಳೆ? ಆಕೆಯದೂ ಒಂದು ಅವತಾರವೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣದ ಮಾತನ್ನಾಡುವ ಆಕೆಯ ಒಳಹೊಡೆತವೇ ಬೇರೆ. ಅವಳ ಈ ಆಂತರಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಸೋತ ಹೆಣ್ಣು—

ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ ಕಣ್ಣೀಗೆ ಒಳ್ಳೆಯವಳು
ಸಣ್ಣದನೀರ ಒಲಿಮುಂದ : ಇಟಗೊಂಡು
ಎಮ್ಮಿ ಹಾಲೆಂದು ಉಣಸ್ಯಾಳು—

ಎಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿಯಿಲ್ಲದ ತವರಿಗೆ ಬಂದು ದುಃಖವನ್ನೇ ಉಂಡ ಆಕೆ—

ಯಾರು ಇದ್ದರೂ ನನ್ನ ತಾಯವ್ವನ್ಹೋಲರ
ಸಾವಿರಕೊಳ್ಳಿ ಒಲಿಯಾಗ : ಇದ್ದರ
ಜ್ಯೋತಿ ನಿನ್ಯಾರು ಹೋಲರ—

ಎಂದು ತಾಯಿಯನ್ನು ನೆನೆಸಿ ಕಣ್ಣೀರು ಮಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತಾಯಿಯಿಲ್ಲದ ತವರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಬರಬಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಮನಗಂಡು ಆಕೆ—

ತಾಯಿಲ್ದ ತವರೀಗಿ ಹೋಗಬಾರದು ಹೆಣ್ಣು
ನೀರಿಲ್ದ ಕೆರೆಗೆ ಕುರಿ ಬಂದು : ಹೋಹಾಗ
ಆಗ ನೋಡಿದರ ಬಳಲಿಕೆ.

ಎಂದುಕೊಂಡು ಹೇಗಿದ್ದರೂ ತನಗೆ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಮನೆಯೆ ಶಾಶ್ವತವೆಂ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು—

ಗಂಜೀಯ ಕುಡಿದರು ಗಂಡನ ಮನಿಲೇಸ
ಅಂದಣದ ಮ್ಯಾಲ ಚವರವ : ಸಾರಿದರ
ಹಂಗೀನ ತವರ ಮನಿಸಾಕ—

ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಕಾಲುಕಿತ್ತು ಗಂಡನ ಮನೆಗೇ ಬರುತ್ತಾಳೆ.

ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಹೊರಲಾರೆ

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಕಷ್ಟದ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ತೇಲುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾದರೆ ಸರಿ. ಮಕ್ಕಳ ಮುಖ ನೋಡಿಯಾದರೂ ಕೊಂಚ ಆನಂದ ಹೊಂದಬಹುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮಕ್ಕಳೂ ಆಗದಿದ್ದರೆ ಆಕೆಯ ಬಾಳು ಇನ್ನೂ ಗೋಳು. ಏಕಾಕಿಯಾದ ಆಕೆಗೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗೌರವವಿಲ್ಲ, ಹೊರಗಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಗೌರವವಿಲ್ಲ. ಬಂಜೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಮಾಜ ಎಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಬಂಜಿ ಬಾಗಲ ಮುಂದ ಬಂಗಾರದೊಳಕಲ್ಲ
ಬಂದ ಕುಟ್ಟಾಕ ಸೊಸಿಯಿಲ್ಲ : ಮಾನಾಮಿ
ಬನ್ನಿ ಮುಡಿಯಾಕ ಮಗನಿಲ್ಲ

....

ಬಂಜಿ ಬಾಗಿಲ ಮುಂದ ಅಂಜೂರ ಗಿಡಹುಟ್ಟಿ
ಟೊಂಗ ಟೊಂಗೆಲ್ಲ ಗಿಳಿಕೂತ : ಹೇಳ್ಯಾವ
ಬಂಜಿ ನಿನ ಬದುಕು ಹೆರವರಿಗೆ

ಸಮಾಜದ ಈ ವ್ಯಂಗ್ಯ ನುಡಿ ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಬರೆಯೆಳೆದಂತಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಅಂತೆಯೇ ಆಕೆ—

ಬಾಲಕರಿಲ್ಲದ ಬಾಲಿದ್ಯಾತರ ಜನ್ಮ
ಬಾಡೀಗಿ ಎತ್ತು ದುಡಿದಂಗ : ಬಾಳೆಲೆಯ
ಹಾಸುಂಡು ಬೀಸಿ ಒಗೆದಂಗ—

ಎಂದು ತನಗೊದಗಿದ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ಈ ಅನಾಥತೆ, ಬಂಜೆತನ ದೂರಾಗಲೂ ಏನೂ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ—

ಕಂದನ್ನ ಕೊಡು ಶಿವನೆ ಬಂಧನ ಪಡಲಾರೆ
ಹಂಗೀನ ಬಾನ ಉಣಲಾರೆ : ಮರ್ತ್ಯದಾಗ
ಬಂಜೆಂಬ ಶಬುದ ಹೊರಲಾರೆ—

ಎಂದು ದೇವರಲ್ಲಿ ಮೊರೆ ಹೋಗುವುದೊಂದೇ ಅವಳ ನಿತ್ಯ ಕರ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಸಹಜ ಸಂಬಂಧಗಳು

ಮದುವೆಯಾದ ನಂತರ ಕುದುರಬಹುದಾದ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಅಸಹಜ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸುಗುಣೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಯಾತನೆಯಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹಲವಾರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸವತಿ ಸಂಬಂಧವೂ ಒಂದು. ಮೊದಲೆ ಮದುವೆಯಾದ ತನ್ನನ್ನು ಯಾವುದೋ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಗಂಡನ ದುಷ್ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಆಕೆ ನಿರುತ್ತರಿ.

ಸವತಿ ಬಂದಳೊ ಮುಗಿಯಿತು. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಶೀತಲಯುದ್ಧ ಪ್ರಾರಂಭ. ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಕೈಗೆ ಕೈ ಹತ್ತುವ ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸವತಿಯರಿಬ್ಬರು ಕೈ ಕೈ ಮಿಲಾಯಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು—

ಸವತಿ ಸವೆತರ ಜಳಗ ಪಟ್ಟೆಮಂಚದ ವ್ಯಾಲೆ
ಹೊನ್ನಸರ ಹರಿದು ಬಳಿವೊಡಿದು : ನನಸವತಿ
ವಾಲೆ ಕಿತ್ತೋಯ್ತು ಬಿಡಸೆರಗ—

ಎಂದು ಈ ತ್ರಿಪದಿ ನೈಜವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ನೆಗೆಯಣ್ಣೆಯರ ಜಗಳೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಆಕೆ ಸಣ್ಣವಳೆಂದು ಮೇಲೇರಿಸಿ ದೊಡ್ಡವಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಣ್ಣ ಸೊಸೆ ತನಗೆ ದೊರೆತ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನೇ ದುರುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ದೊಡ್ಡವರ ಮೇಲೆಯೂ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ, ಅಣಕದ ಮಾತಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಂಥದರಿಂದ ಬೇಸತ್ತ ಹೆಣ್ಣೊಂದು—

ಹಣ್ಣ ಮೆಣಸಿನಕಾಯಿ ಕಣ್ಣೀಗಿ ಕೆಂಪಗ
ಸಣ್ಣಾಕಿಯೇನ ನೆಗೆಯಣ್ಣ : ಆಕಿಮಾತು
ಬೆಣ್ಣ್ಯಾಗ ಮುಳ್ಳು ಮುರಿದಂಗ

ಎಂದು ತನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಮಲಮಕ್ಕಳಿರುವಾಗ ಮದುವೆ ನಡೆಯುವುದು. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆತ್ತು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಸತ್ತಾಗ ಹರಯದ ಗಂಡು ಮತ್ತೊಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಎರಡನೆಯ ಹೆಂಡತಿ ಆ ಮಲಮಕ್ಕಳನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಂಡರೂ ಆಕೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಟ್ಟ ಮಾತುಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ನೊಂದ, ನೆಗೆಯಣ್ಣೆಯರ ಜಗಳದ ಹಾಗೂ ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯದ ಈ ಮೂರು ಭಾವಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಬಿಂಬಿಸುವ ಕೆಲವು ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಇಂತಿವೆ—

ಸಾವಿರ ಕೊಟ್ಟರು ಸವತೀಯ ಮನಿಬ್ಯಾಡ
ಸಾವಿರದ ಮ್ಯಾಲ ಐನೂರ : ಕೊಟ್ಟರು
ಮಲಮಕ್ಕಳಿರುವ ಮನಿಬ್ಯಾಡ.

....

ಸಾವು ತನಕ ಬಿಡದ ಸವತಿ ಮಕ್ಕಳ ಜಗಳ
ಸರಿಮುನ್ಯಾಗಿರುವ ನೆಗೆಯಣ್ಣ : ನಿನಜಗಳ
ಬ್ಯಾರ್ಯಾಗುತನಕ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳು ಶೋಷಿಸಲ್ಪಡುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿಯೇ ಜರುಗುವುದರಿಂದ ಇವು ಅಷ್ಟೇನೂ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗದಂತೆ ಗಂಡು ನಡೆಸುವ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ಮದುವೆಯಾದ ಗರತಿಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಆತಂಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಜನಪದರು ಸೂಳೆಗೆಣೆಯರ ಸಂಬಂಧವೆಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಅದರ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತವೆ.

ಒಬ್ಬ ಗಂಡ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದಂತೆ ಸೂಳೆ ಸಂಬಂಧ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಸೂಳೆಗೋ ಆತ ಬಹಳ ಹೊತ್ತು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕು, ಆದರೆ ಇದು ಆತನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಗೊತ್ತಾದರೆ! ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಆತ—

ತಡೆಯಬೇಡಲೆ ಗೆಣತಿ ಸಿಲ್ಲಾಕ ಹೊತ್ತಿಲ್ಲ
ಸೂತರದ ಗೊಂಬಿ ನಸಮಡದಿ : ಕಂಡಾಕಿ
ವೈಮನಸು ನೋಡ ನಿನಮ್ಯಾಲ—

ಎಂದು. ಸರಿ, ಈ ಅನೈತಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ಹಾಗೆ ಮುಂದೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ, ಹೆಂಡತಿಗೆ ಅದೆಲ್ಲಾ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಒಂದು ದಿನ ಕೇಳಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ ಗಂಡನನ್ನು—

ಅಂಗೀಯ ಮ್ಯಾಲಂಗಿ ಛಂದೇನೊ ನಸರಾಯ
ರಂಬಿ ಮ್ಯಾಲ ರಂಬಿ ಪ್ರತಿರಂಬಿ : ಬಂದರ
ಛಂದೇನೊ ರಾಯ ಮನಿಯಾಗ—

ಎಂದು. ಗಂಡನಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ಇದನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಬೇರಾರ ಎದುರಿಗೂ ಬಿಚ್ಚಿ ಮಾತನಾಡಲಾರದಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ; ದೇವರೆ ಅವಳಿಗೀಗ ಗತಿ, ಅಂತೆಯೇ ಅವಳು—

ಸೂಳಿಯ ವೈಮನಸ ಯಾರಿಗೇಳಲಿ ದೇವ
ತಾಳ್ಯಾಗಿ ಹೋದ ಮನಿರಾಯ : ಗೈಯಾಳಿ
ಹೋಳಿ ಬಡಿಸ್ಯಾಳ ಹಟತೊಟ್ಟು—

ಎಂದು ದೇವರಲ್ಲೇ ಆಕೆ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಂಥ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದಾಗುವ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ ಎಂಥದೆಂಬುದನ್ನು—

ಕಾಗೀಗೆ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟ ಕರಿಯ ಹುಬ್ಬಿನ ಜಾಣ
ಗಿಡದ ಮ್ಯಾಲೆರಡು ಗಿಣಿಕೂತು : ನುಡಿದಾವ
ಎರವನ್ನೊ ರಾಯ ನಿನ ಜೀವ.

. . . .

ಸೂಳೆಗೆ ಹೋದಾವ ಏನಾದ ಎಂತಾದ
ಕಾಡು ನಾಯಾದ ಕಪಿಯಾದ : ಮರುದಿನ
ಸೂಳೆ ಕಾಲೀಗೆ ಕೆರವಾದ—

ಎಂದು ಈ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತವೆ.

ಗಂಡಿನ ಹಾಗೆ ಮುಕ್ತ ಅನೈತಿಕತೆಗೆ ಇಳಿಯದ ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡಾ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದಾರಿ ಬಿಡುವುದು ಉಂಟು. ಇಂಥ ದಾರಿ ಬಿಡಬಹುದಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಸೂಕ್ತವಾದ ನೀತಿಪಾಠವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡಿ ಕೈತಪ್ಪಿ ಹನ್ನೆರಡು ಚೂರಾಗಿ
ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನವು ಎರಡಾಗಿ : ದಾಳಿಂಬ್ರ
ಹಣ್ಣಾದರೇನು ಫಲವಿಲ್ಲ—

ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನಸ್ಸು ಒಡೆದರೆ ಅದು ಒಡೆದ ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಈ ತ್ರಿಪದಿ ಅಂಥಮನಸ್ಸನ್ನು ಮತ್ತೆ ಜೋಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾತ್ಗಂಟಿ ಮಗಳಲ್ಲ ತಾಟ್ಗಿತ್ತಿ ಸೊಸೆಯಲ್ಲ
ತುಪ್ಪುರಿಯ ಚಿಕ್ಕ ಒಲೆಗಲ್ಲ : ತವರೀಗೆ
ಮಾತ ತಂದೋಳು ಮಗಳಲ್ಲ
ಹಾಗೂ
ಬಾಳುವೆ ಮಾಡದರೆ ಬಾ ತಂಗಿ ಅಂದವರು
ಬಾಳುವೆಗೆಟ್ಟು ಮತಿಗೆಟ್ಟು : ಬಾಳಿದರ
ಹೆತ್ತವರ ಕುಲಕೆ ಹಗೆಯಾದೆ—

ಎಂಬ ಈ ಎರಡೂ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಹೆಣ್ಣು ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಹೇಳುತ್ತವೆ. ದಾರಿಬಿಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗ ಹಿಡಿಯಲೆಂಬುದೇ ಈ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಸಿಂಗಾರ ಶಿವನೆ ಕಸಗೊಂಡ

ಜನಪದ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಬಯಸುವುದು 'ಮುತ್ತೈದಿ' ಸಾವನ್ನು. ತನ್ನ ಗಂಡ ಇನ್ನೂ ಬದುಕಿರುವಾಗ ಆತನ ಎದುರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ತಾನೇ ಮೊದಲು ಸಾಯುವುದನ್ನು ಬಯಸುವುದೇ ಈ 'ಮುತ್ತೈದೆ ಸಾವು'. ಇಂಥ ಮುತ್ತೈದೆ ಸಾವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಬಯಸುವುದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವಳ ಗಂಡನೇ ಅವಳೆದುರು ಸತ್ತರೆ ಅವಳ ಬದುಕಿಗೆ ಆಸರೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ಸಮಾಜ ಅವಳನ್ನು 'ರಂಡೆ-ಮುಂಡಿ' ಎಂಬ ಕ್ರೂರ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದು ಕೆಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಬಲ ಕಾರಣ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನೆದುರಿಗೆ ಗಂಡು ಸತ್ತರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ವೈಧವ್ಯದ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬದುಕಬೇಕು. ಇಂಥ ಅಸಹನೀಯ ಬದುಕಿಗೆ ಗುರಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಯಾತನೆ ಈ ಕೆಲವು ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿದೆ.

ಮುಗ್ಗ ಜ್ವಾಳದಂಗ ಕಗ್ಗ ಬಿಸಿಲಿನ ಹಂಗ
ಹಗ್ಗಿಲ್ದ ಭಾವಿ ಕೊಡದಂಗೆ : ಪತಿರಾಯ
ನೀ ಹೋದ ಮ್ಯಾಗ ನನಜೀವ.

....

ಗಂಡ ಸತ್ತರಿನ್ನ ಗಂಧ ಕುಂಕುಮವ್ಯಾಕ
ಬಂಗಾರವ್ಯಾಕ ಬಳಿಯಾಕ : ಕೊರಳಿನ
ಸಿಂಗಾರ ಶಿವನೆ ಕಸಗೊಂಡ.

ಗಂಡನೇ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸರ್ವಸ್ವವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಜನಪದರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅನಾಥೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಈ ರೀತಿ ಪರಿತಪಿಸುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಕರುಣಾಜನಕ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದ ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಈ ಪರಿಯ ಯಾತನೆ ಯನ್ನನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುವುದು ಜನಪದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮರುಕ ಹುಟ್ಟಿಸಿದೆ. ರಂಡೆ-ಮುಂಡೆ ಎಂದು ಕರೆದು ಅವಳನ್ನು ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲೇ ಅವಳಿಗೆ ಸಹೃದಯದ ಸಹಾನುಭೂತಿ ತೋರಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ವಾಗಿವೆ.

ಗಂಡ ಸತ್ತವ್ವಗ ರಂಡೆಮುಂಡೆನಬೇಡ
ಕಂದನ ಹಿಡಿದು ತವದಾಳ : ಅವಳೀಗ
ಗಂಗಾದೇವೆಂದು ಕರಿಬೇಕ.

ಗಂಗೆ ನಿತ್ಯ ಪವಿತ್ರಳೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ಗಂಡ ಸತ್ತ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳೂ ಅಷ್ಟೆ ಪವಿತ್ರಳೆಂಬ ಭಾವನೆ ತಳೆಯಲು ಸೂಚಿಸುವ ಈ ತ್ರಿಪದಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಜನಪದ ರಿಗಿರುವ ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಜೀವನದ ಪ್ರತಿ ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ನೋವು-ಸಂಕಟ, ಯಾತನೆ, ದುಃಖ-ದುಮ್ಮಾನ, ವ್ಯಂಗಗಳನ್ನೆದುರಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೃದಯ ಬೆಂದಿದೆ, ನೊಂದಿದೆ. ಅಂಥ ನೊಂದ ಹೃದಯವೇ ಉಸುರಿದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಿವು—

ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಸುಣ್ಣಾಗಿ ಕುದಿಯಲಿ
ಕಾಣದಿಂದ್ಯಾಗಿ ನುರಿಯಲಿ : ಈ ಜನುಮ
ದೀಪದೆಣ್ಯಾಗಿ ಉರಿಯಲಿ.

....

ಹೆಣ್ಣು ಆಗೂದಕಿಂತ ಮಣ್ಣು ಆಗೂದು ಲೇಸ
ಮಣ್ಣಿನ ಮ್ಯಾಲೊಂದು ಮರವಾಗಿ : ಬೆಳೆದರ
ಪುಣ್ಯವಂತರಿಗೆ ನೆರಳಾಗಿ.

....

ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಮಣ್ಣ ಮಾಡಲಿ ಬೇಕ
ಸುಣ್ಣದಳ್ಳಾಗಿ ಸುಡಬೇಕ : ಈ ಜಲುಮ
ಮಣ್ಣ ಮಾಡಿ ಮರ್ತ್ಯ ಗೆದಿಬೇಕ.—

ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸಿದ ಯಾತನೆಗಳ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳು. ತಾಳ್ಮೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವೇ ಆದ ಹೆಣ್ಣು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಯಾತನೆಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಲೆ ಬದುಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಬದುಕಿಗಿಂತ ಪರೋಪಕಾರ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವಿರುವಂಥ ಬದುಕನ್ನಾಕೆ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಂತರಂಗದ ದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಕೆ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಬದಕು ಸಿಗುತ್ತದೆಯೆ ? ಸಿಕ್ಕರೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದು ದೊರಕಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ?— ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಂತೆಯೇ ಈ ಹೆಣ್ಣು ಹೇಳುತ್ತದೆ "ಈ ಜಲುಮ ಮಣ್ಣ ಮಾಡಿ ಮರ್ತ್ಯಗೆದಿಬೇಕ" ಎಂದು. ಇದರರ್ಥ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಮಣ್ಣಾದಾಗಲೇ ಅವಳಿಗೆ ಸುಖ ಎನ್ನುವುದಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಗ್ರಾಮಗಳ ನಾಡೇ ಆಗಿರುವ ಭಾರತದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಜೀವನ ಇದೇ ತೆರನಾಗಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಇಂಥ ದುಃಖದ ಜೀವನದಲ್ಲೇ ಸುಖ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವ ಜನಪದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹೆಣ್ಣು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನೋಹರವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಒಂದೊಂದೂ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಜನಪದ ಹೆಣ್ಣಿನ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುವ ದರ್ಪಣಗಳು.

ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಿಗಳ ಸಂಬಂಧ

ಎಸ್. ಚಂದ್ರಮೌಳಿ

ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಔದ್ಯಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪಾತ್ರದ ಅರಿವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಗಳ ನಡುವೆ ಹಾಲು ಜೇನಿನಂಥ ಮಧುರ ಬಾಂಧವ್ಯ ಏರ್ಪಡುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಯೋಜನಾಬದ್ಧವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಜನತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಕ್ಷೇಮವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವ ವಿತರಣಾವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗುಳ್ಳ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಔದ್ಯಮಿಕ ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕನ ಪಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಹಿರಿದು.

[2] ಮಾಲೀಕರ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಪಾತ್ರವೇನೆಂದರೆ ಅವರು ಸಿಬ್ಬಂದಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು, ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಸುವುದು, ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು, ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು, ಕೆಲಸಗಾರರ ಕೌಶಲ್ಯತೆ ಮತ್ತು ನಿಪುಣತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕೆಲಸ ಕೊಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಉದ್ಯಮಪತಿಗಳು ಉತ್ಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಂಡಳಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕು. ಇವುಗಳ ಕಾರ್ಯ:

(1) ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಗುರಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದು

(2) ಉತ್ಪಾದನಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ

(3) ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಆದ ಪ್ರಗತಿ ಪರಿಶೀಲನೆ

(4) ಪೋಲು ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಗೊಳಿಸಲು, ಗರಿಷ್ಠ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು, ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು, ಖರ್ಚನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮಟ್ಟ ಗೊತ್ತುಮಾಡುವಿಕೆ.

(5) ಸದ್ಯ ಇರುವ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಪೂರ್ಣ ಉಪಯೋಗ ಪಡೆಯುವ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷತಃ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಲು ಸಲಹೆ ಕೊಡುವುದು.

(6) ನಿಯಂತ್ರಿತ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತುಗಳ ವಿತರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಯಾತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದು.

(7) ಔದ್ಯಮಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು, ಉತ್ತೇಜನ ಕೊಡುವುದು ಮತ್ತು ಅಂಕಿ-ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕುವುದು, ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು

(8) ಉದ್ದಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ತರಬೇತಿ ಕೊಡುವುದು. ಇತ್ಯಾದಿ.

[3] ಉದ್ಯಮಪತಿಗಳು ಔದ್ಯಮಿಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಕಲುಷಿತಗೊಳಿಸ ದಂತೆ ಕನಿಷ್ಠ ರಕ್ಷಣಾಶಾಸನವನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಒದಗಿಸಬೇಕು. ಆಡಳಿತವರ್ಗ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯು ದೇಶದ ಶಾಂತಿ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಂಗ ತರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

[4] ಸಾಮಾಜಿಕ ಭದ್ರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರೀ ವಿ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೆನನ್ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ತಂಡವೊಂದು 1958ರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವರದಿ ನೀಡಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ವಿಮಾಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯನಿಧಿ ಯೋಜನೆ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವುದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿತು. ಸದ್ಯದ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳೇನಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಮಿಕ ಭವಿಷ್ಯವು ಆಶಾದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ನಾವೂ ಸರ್ಕಾರದ ಮೇಲೆ ಬೀಳುವ ಹಣಕಾಸಿ ಭಾರವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಕ್ಷಣೆ ಮೇಲಿ ಖರ್ಚು ಮಾನವ ಬಂಡವಾಳದ ಮೇಲಿನ ಹೂಡುವಿಕೆಯಾಗಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ಕೆಲ ಗಾರನ ಉತ್ಪಾದನಾ ದಕ್ಷತೆಯು ಅಧಿಕವಾಗುವುದು. ಇದರ ಆರ್ಥಿಕ ಮಹತ್ವ ಮಾನವೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಷ್ಟೆ ಮುಖ್ಯ.

[5] ಒಂದು ಕೈಗಾರಿಕೆ ಯಶಸ್ವೀ ಸತ್ಯ ಅಳತೆ—ಇದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯ ಬೇಕಾದರೆ

(ಅ) ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಕೆಲಸಗಾರನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಂಬಂಧ ಕಾಪಾಡಿದ್ದಾ ದ ಸಂಘಟನೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕೆಲಸಗಾರ ಹೊರಗಡೆ ತಾನು ಕೆಲ ಮಾಡುವ ಸಂಸ್ಥೆ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ, ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗಬೇಕ

(ಆ) ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸರ್ವ ಅಡೆ ತಡೆ, ನಿರಾಕರಣ ಕಷ್ಟ ಮತ್ತು ಗಾಯ ಗಳನ್ನು ಆರೋಗ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೊಡೆದುಹಾಕಲು ಬಹಳ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕೆಲ ಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರಣ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಸಂಘಟನೆ ಯಶ ಎನ್ನಬಹುದು.

(ಇ) ನಷ್ಟದ ಸೋರುವಿಕೆ-ತಡೆ, ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದನೆ-ಕಡಿಮೆ ವೆಚ್ಚದ ಆಗುವಂತೆ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಅತ್ಯುತ್ತ ವಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ನೀತಿ ಪ್ರಕಾರ ಮಾಲೀಕನ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ

ತತ ಪರಿಶ್ರಮ ಕಾರಣ, ಲಾಭದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕನಿಗೆ ಪಾಲು ಕೊಡಬೇಕು. ಾರ್ಮಿಕರೂ ಸಹ ಕಾರ್ಖಾನೆಯೊಂದಿಗೆ ತಾವೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಕಾರ್ಮಿ ರು ತಾವು ನಿವೃತ್ತರಾಗುವಾಗ ಕಣ್ಣೀರಿಡುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೊಸದಾಗಿ ದುವೆಯಾದ ಹುಡುಗಿ ತನ್ನ ತೌರುಮನೆಯನ್ನು ಬಿಡುವಾಗಿನ ದೃಶ್ಯ ಕಾಣ ಹುದು. ಕಾರ್ಖಾನೆ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೆ ಬೆಳೆದಂತೆ ದೇಶವೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

[6] ಕಾರ್ಮಿಕರ ಕನಿಷ್ಠ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳೆಂದರೆ,

(ಅ) **ಶಾರೀರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು** (ಆಹಾರ, ಬಟ್ಟೆ, ಆಶ್ರಯ ಇತ್ಯಾದಿ) ಇದಕ್ಕೆ ಕನಿಷ್ಠ ಕೂಲಿ ಇರಬೇಕು.

(ಆ) **ಸಂರಕ್ಷಣಾ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು** — ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಮಾನಸಿಕ, ದೈಹಿಕ, ಸಣ್ಣ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಅಪಘಾತಗಳಿಂದ ಸಂರಕ್ಷಿಸಬೇಕು.

(ಇ) **ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ**– ಮನುಷ್ಯ ಸಂಘ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಜೀವಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಎಂದರೆ ಪ್ರೀತಿ, ಒಲವು ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆ. ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕರು ಈ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕನು ತನ್ನ ನಿಪುಣತೆ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಠಿಣ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

(ಈ) **ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು**—ಮನುಷ್ಯ ಮರ್ಯಾದೆ, ಕೀರ್ತಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಕಾರ್ಮಿಕನಿಗಾದರೂ ತಾನು ಬೆಳೆಯಬೇಕು, ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಗಳಿಸಬೇಕು. ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಆದರ್ಶವಾಗಿರಬೇಕು ಇತ್ಯಾದಿ ಹಂಬಲಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರ್ಮಿಕನನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಉತ್ತೇಜಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಅನುಮತಿ ನೀಡಬೇಕು.

(ಉ) ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು.

[7] ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹಿತ ಸಂಬಂಧ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕರು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

(i) ಸಂತೃಪ್ತಿ ಕೂಲಿ (ಸಂಬಳ) ಹಣಕಾಸಿನ ಉತ್ತೇಜನ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬೋನಸ್ ಅಥವಾ ಬಹುಮಾನ, ಬೇರೆ ನಮೂನೆ ಕಲ್ಯಾಣ.

(ii) ತೀವ್ರ ಬಡತಿ ಸೌಕರ್ಯ (iii) ಸೇವೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆತನ (iv) ನೌಕರಿ ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ನಿಪುಣತನ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು

ಮತ್ತು (v) ಇತರ ಕಲ್ಯಾಣ ಸೌಲಭ್ಯ-ಉಪಹಾರ ಮಂದಿರ, ಸಾರಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ, ಔಷಧಿ ಪೂರೈಕೆ, ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಕೋಣೆ, ವಿದ್ಯೆ ಸೌಲಭ್ಯತೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಕೊಠಡಿ, ಮನೋರಂಜನೆ...ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಮಿಕರೂ ತುಂಬು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಸಹಕರಿಸಬೇಕು. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ವರ್ತಿಸುವುದು, ಮುಂಜಾಗ್ರತೆ ಕ್ರಮವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವುದೂ ಮಾಡಬಾರದು. ತನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಯೋಚಿಸಿ, ಇತರೆ ಸಂದೇಹಗಳಿಗೆ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕು. ಕಾರ್ಮಿಕರಲ್ಲಿ ನೈಜ ಜಾಗ್ರತೆ ಉಂಟಾದರೆ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸಂಘಟಿತ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕ್ಷೇಮವರ್ಧನೆ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಉದ್ದಿಮೆಯ ಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಾರ್ಮಿಕಸಂಘವು ಇದ್ದು ಸ್ಥಾನಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೂ, ಏಕರೀತಿಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ದೊರಕುವಂತಾದರೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕ್ಷೇಮವರ್ಧನೆಯು ಯಶಸ್ವಿ ಆಗಬಹುದು. ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಿಗಳು ಕಾರ್ಮಿಕಸಂಘದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೊಂದಿಗೆ ನೈಜವಾಗಿ ಸಹಕರಿಸುವ ಅಭಿಲಾಷೆ ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ತಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಘಗಳು ಮುಷ್ಕರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುವ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಭಂಗಗೊಳಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ಆರ್ಥಿಕ ಮುಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಕೂಡದೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಬರಬೇಕು.

[8] ಮಾಲೀಕನ ಸಂಘಟನೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು :

(ಅ) ಶ್ರಮವಿಭಜನೆ—ಕಾರ್ಮಿಕನ ಗುಣ, ಆಸಕ್ತಿ, ವಿದ್ಯೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂಥ ಕೆಲಸ, (ಆ) ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ (ಇ) ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಗುರಿ (ಈ) ಉತ್ಪಾದನೆ ವೆಚ್ಚಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಘಟನೆ—ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮ ನಿರೀಕ್ಷಣೆ ಶಿಸ್ತು ಕಾಪಾಡಬೇಕು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಮಿತವ್ಯಯ ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಲ್ಲಿ ಹತೋಟಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿ, ಕಚ್ಚಾವಸ್ತುಗಳ ನಾಶ ಕಡಿತಮಾಡಿ, ಗುಣಮಟ್ಟ ಕಾಪಾಡಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಬೇಕು. ಕಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮೇಲಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿದ್ದು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾದ ಅಂಕಿ-ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬರೆದು ವರದಿಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಕೊಡುವ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಉದ್ಯಮಿಗಳು ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕರ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಅಗತ್ಯ. ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ, ಬಹುಮಾನ ಇಲ್ಲವೇ ಬಡ್ತಿ ಕೊಡುವುದು, ಸಹಕಾರ ಕೆಚ್ಚು ಬೆಳೆಸುವುದು, ಕಾರ್ಮಿಕರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ಸಹಕಾರ, ನಂಬಿಕೆ ಅವಶ್ಯಕ. ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕ ಎಲ್ಲರೊಡನೆ ಸಮತೂಕ ಮತ್ತು

ಸಂಪೂರ್ಣ ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಇರಬೇಕು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಉತ್ತೇಜಕ ಸಂಬಳ, ಯೋಗ್ಯ ತರಬೇತಿ ಮತ್ತು ಬಡ್ತಿ ಯೋಜನೆಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಕಾರ್ಮಿಕರಲ್ಲಿ ಅತೃಪ್ತಿ ಉಂಟಾಗಿ ಅಲಕ್ಷತೆ, ಅದಕ್ಷತೆ, ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯತೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

[9] ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಅಧಿಕಾರಿ ತನ್ನ ಮಿತ್ರ–ಜತೆಗಾರನಂತೆ, ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ನೋಡಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕನು ತನ್ನ ಕೊರತೆ, ಸುಖ-ದುಃಖ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚುಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರಿಯು ಅವನನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಂತೆ ನಡೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅವನ ದೈಹಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಂಡು ಪ್ರೀತಿ-ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಡು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಕಾರ್ಖಾನೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಾನವ–ಸಂಬಂಧ' ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.

ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸಹ ಪಾಲುದಾರನಾಗುವುದರಿಂದ–ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತಗಾರರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯೋಗ್ಯ ಕಾರ್ಮಿಕನು ಯಂತ್ರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲು. ಆಡಳಿತವರ್ಗ ಅಂತಾ ಕಾರ್ಮಿಕನಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡಿದರೆ ಅವನು ತಕ್ಕ ಸಲಹೆ ನೀಡಬಲ್ಲನು. ಬಳಸುವಂತ ಸಲಹೆ ಇದ್ದರೆ ಬಹುಮಾನ ಕೊಟ್ಟು ಸಂಬಂಧ ಸುಧಾರಿಸಬಹುದು. ಕಾರ್ಮಿಕನು ಯಾವತ್ತೂ ಶಾಂತ, ಆನಂದ, ಉತ್ಸಾಹಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಅಷ್ಟೇ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕನು ಒಮ್ಮೆಂದೊಮ್ಮೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯಲಾರ. ಅರಿತರೂ ಅದೇ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಪದ್ಧತಿ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ತರಬೇತಿ ಅಗತ್ಯ. ಮಾಲೀಕರು ಹಣದ ಸೌಲಭ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಸೌಲಭ್ಯದಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಗುರಿ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರೇರಿಸಿ ಅವರಲ್ಲಿಯ ನಿಪುಣತೆ, ಗುಪ್ತಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸಕ್ಕೆಳೆದು ಸರಿಯಾದ ಪ್ರತಿಫಲ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಆಡಳಿತಾಧಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸಂಬಂಧ ಮಾನಸಿಕ ಪರಿಸರಣದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರಿ ಮಾನವೀಯತೆ, ಅಂತಃಕರಣ, ದಯೆ ಹೊಂದಿದ್ದು, ಕೈಗಾರಿಕಾ ಶಿಸ್ತು ಕಾಪಾಡಿ—ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಆಗಾಗ್ಗ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸದ್ಯದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವರಲ್ಲಿ ಸೌಮ್ಯ ಪೈಪೋಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

[10] ಡಿಸೆಂಬರ್ 1947ರ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ಔದ್ಯಮಿಕ ಶಾಂತಿ ಗೊತ್ತುವಳಿಯು ಉದ್ದಿಮೆದಾರರ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ

ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಮತ್ತು ಔದ್ಯಮಿಕ ತಂಟೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಸಿರ್ಧಾರ ಕೈಗೊಂಡಿತು. ಉದ್ಯಮಪತಿ, ಕಾರ್ಮಿಕ, ಸರಕಾರದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಒಳಗೊಂಡ ತ್ರಿಪಕ್ಷೀಯ ಮಂಡಳಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ರಾಜ್ಯಗಳೂ ರಚಿಸಿವೆ. ಜಂಟೀ ಸಲಹೆಯಿಂದ ಒಂದು ಶಿಸ್ತಿನ ಸಂಹಿತೆಯು ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮತ್ತು ಖಾಸಗೀ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ ಔದ್ಯಮಿಕ ಶಿಸ್ತು ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಉದ್ಯೋಗಪತಿ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಸ್ವಸಂತೋಷದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಉದ್ದಿಮೆದಾರ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ಮೂಲಕ ರಚನಾತ್ಮಕ ಸಹಕಾರ ಬೆಳೆಸುವುದು, ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲ ತಂಟೆ-ತಕರಾರು ನಿವಾರಣೆ, ಕಾರ್ಮಿಕ-ಸಂಘಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯಗೊಡುವುದು. ಔದ್ಯಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಕಳಚಿಹಾಕುವುದು. ಈ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಕಾರ್ಮಿಕ ದಿನಗಳ ನಷ್ಟವು ಇಳಿಮುಖವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಉದ್ಯೋಗಪತಿ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಚಲವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಮೂಡಿಬರುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ.

ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಾಲ ಬಾಕಿಯ' ಸಮಸ್ಯೆ

ಯಶವಂತ ಡೋಂಗ್ರೆ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣದ ನಂತರದ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ(1969–1988) ಸಾರ್ವಜನಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿನ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಬೆಳೆದಿರುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವು ವಹಿಸಿರುವ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದಾದುದು. ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಾದ ಠೇವಣಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ (1969ರಲ್ಲಿನ ಸುಮಾರು ರೂ. 5600 ಕೋಟಿಯಿಂದ 1988ರಲ್ಲಿ ರೂ. 1,19,812 ಕೋಟಿಗೆ) ಸಾಲ ವಿತರಣೆ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ರೂ. 3000 ಕೋಟಿಯಿಂದ ರೂ. 71,653 ಕೋಟಿಗೆ) ಮತ್ತು ಶಾಖೆಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆ (ಸುಮಾರು 8,000 ದಿಂದ ಸುಮಾರು 60,000ಕ್ಕೆ) ಯಲ್ಲಿ ಶ್ಲಾಘನೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಕಳೆದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು "ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗ"ಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸುವ ಗುರುತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊತ್ತು ಸಾಗಿವೆ.

ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹಲವು ಹತ್ತು ಯೋಜನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ನಿಧಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕರತ್ತ ಹರಿದಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಯೋಜನೆಗಳ ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕೇಂದ್ರ ಬ್ಯಾಂಕು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಣದ ಚಕ್ರಗತಿಯ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿತ್ತು. ಸಾಲ ಕೊಟ್ಟ ಹಣದ ಮರುಪಾವತಿಯ ಭಾಗದಿಂದಲೇ ಮುಂದಿನ ಸಾಲ ನೀಡಿಕೆ ನಡೆದು ಕೇಂದ್ರ ಬ್ಯಾಂಕಿಗಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಿಗಾಗಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಣದ ಅಗತ್ಯದ ಹೊರೆ ಬೀಳಬಾರದೆಂಬುದೇ ಇಂತಹ ಸಂಹಿತೆಯ ಉದ್ದೇಶ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ರಂಗದ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುವ ಮತ್ತು ಆದ್ಯತಾ ಕ್ಷೇತ್ರ (Priority Sector) ಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆರ್ಥಿಕ ನೆರವು ನೀಡುವ ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ (ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೇಂದ್ರ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಒತ್ತಡವೂ ಕಾರಣವೆನ್ನಬೇಕು). ಈ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವನ್ನೆಲ್ಲ ಮರೆತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಲವಾರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮತ್ತು ನಗರ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಕ್ಲಪ್ತ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಪಡೆಯುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ.

ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ವೇಗ ಸಾಲನೀಡಿಕೆಯ ವೇಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕೊಟ್ಟ ಹಣವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ 'ಶ್ರಮಪಡದ' ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂದೆ ಕೊಡುವ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದ ಫಲಾನುಭವಿ (Beneficiary) ಗಳ ನಡುವೆ 'ಮರು ಪಾವತಿಯ' ಸಮಸ್ಯೆ ಸಾಕಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಕಳೆದೊಂದು ದಶಕದಿಂದ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದ ಈ ಅವಧಿ ಮೀರಿದ ಬಾಕಿ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಿಗೀಗ ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಗಿದೆ.

ಸಾಲದ ಮರುಪಾವತಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ 'ಅವಧಿ ಮೀರಿದ ಬಾಕಿ' ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಿಗೆ ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಇಂದಿನ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನೂ ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೂ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ಮೇಲೂ ಆಗಬಹ ದಾದ ಪರಿಣಾಮ ಗಳನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಶಿಸುತ್ತಾ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲೆತ್ನಿಸುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ.

ಬಾಕಿಯ ಪರಿಮಾಣ : ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ 'ಸಾಲ ಮರುಪಾವತಿ' ಮತ್ತು 'ಬಾಕಿ'ಯ ಸಮಸ್ಯೆ, ಬೆಳಕು ಹರಿಯುವುದರೊಳಗೆ ಧುತ್ತನೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಲ್ಲ. ಇದು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಬೆಳೆದ, ಮರುಪಾವತಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗದೆ ಉಳಿದ ಖಾತೆಗಳ ಮಿಶ್ರ ಫಲ. 'ಬಾಕಿ' ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗಂಭೀರತೆ ಯನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಗುರುತಿಸುವ ಕಾರ್ಯವೂ ನಡೆದಿತ್ತು. 1978ರಲ್ಲಿಯೇ ಕೇಂದ್ರ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಅಧ್ಯಯನ ತಂಡವೊಂದು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡಿತ್ತಾದರೂ, 'ಬಾಕಿ'ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೇವಲ 'ಚಿಕ್ಕ ಸಾಲ'ಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದ, ಅದನ್ನಷ್ಟು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಂತರದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ಯಾಂಕು ಗಳೇ, ತಮ್ಮ ಇಳಿಯುತ್ತಿರುವ ಲಾಭಕ್ಕೆ, 'ಬಾಕಿ'ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾರಂಭಿಸಿದವು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಬಾಕಿ ವಸೂಲಿಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗಂಭೀರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಇವು ರೂಪಿಸದಿದ್ದುದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ.

ಮರುಪಾವತಿ ಮತ್ತು ಬಾಕಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದು ಆದ್ಯತಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಸರ್ವವಿಧಿತ. 1975ರ ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ 'ಸುಲಭ ಸಾಲ' ಯೋಜನೆಗಳು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಆದ್ಯವಾದವು ದಿನಕ್ಕೊಂದರಂತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಹಾಯಯೋಜನೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿಗದಿತ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಲ ನೀಡಲೇಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡ ದಿಂದಾಗಿ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಕೂಡ ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಬೆಟ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಾಕಿಯನ್ನು

ನೋಡುತ್ತಿರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಶೇಕಡ 40ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಲ ಆದ್ಯತಾ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದು, ಅವರ ಮೇಲಿನ ಆದಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನದ ಖರ್ಚಿಗೂ ಸಾಲದಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು 'ಏರುತ್ತಿರುವ ಬಾಕಿಯು' ಮತ್ತು 'ಇಳಿಯುತ್ತಿರುವ ಲಾಭದ' ದ್ವಿಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಾಕಿ ಇರುವುದು ಭೇದಾತ್ಮಕ ಬಡ್ಡಿ ದರ (ಡಿ. ಆರ್. ಐ)ದ ಸಾಲಗಳಲ್ಲಿ. ಶೇಕಡ 70ರಷ್ಟು ಮರುಪಾವತಿಯಾಗದೆ ಉಳಿದಿದ್ದು, ಕೆಲವು ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಲ್ಲಿಯಂತೂ ಶೇಕಡ 85ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಬಾಕಿ ಈ ಸಾಲದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಬ್ಯಾಂಕು ತನ್ನ ಒಟ್ಟು ಸಾಲವಿತರಣೆಯ ಕನಿಷ್ಠ ಶೇಕಡ ಒಂದರಷ್ಟನ್ನಾದರೂ ಈ ಯೋಜನೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಒಟ್ಟು ಸಾಲದ ಕನಿಷ್ಠ 0.70 ಯಷ್ಟು ಈ ಒಂದು ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಕಿ ಉಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೆಂಬಂತೆ, ಈ ಸಾಲಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಶೇಕಡ 4ರ ಬಡ್ಡಿ ದರದಲ್ಲಿ ನೀಡುವುದರಿಂದ, ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ವೆಚ್ಚವೂ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಿಗೆ ಹೊರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ಯಾಂಕಿಂಗ್ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ Differencial Interest rate ಯೋಜನೆಯನ್ನು Don't insist repayment ಯೋಜನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದಂತೆ ಫಲಾನುಭವಿಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಫಲವನ್ನೊದಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಗಮನ ಹರಿಸಿಲ್ಲ, ಎಂಬ ವಾದವೂ ಇದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮರುಪಾವತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಕುಂಟಾಗಿ ಬಾಕಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಏರುತ್ತಿದೆ.

ಸಮಗ್ರ ಗ್ರಾಮಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ (ಐ.ಆರ್.ಡಿ.ಪಿ.) ದಡಿಯಲ್ಲಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಸಹಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಲಗಳು ಬಾಕಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರ. ಯಾವುದೇ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ರಂಗದ ಬ್ಯಾಂಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ಯೋಜನೆಯಡಿಯಲ್ಲಿನ ಸಾಲಗಳ ಮರುಪಾವತಿ ಶೇಕಡ 25ರಿಂದ 35ರಷ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲ. ಪಡೆದ ಹಣದ ದುರುಪಯೋಗ ಸಾಲ ನೀಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಂಚನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದರೂ ಸಾಲ ಹಿಂದಿರುಗಿಸದಿರುವ ಘಟನೆಗಳು ಈ ಯೋಜನೆಯ ಸಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಾಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಮತ್ತು ತನ್ಮೂಲಕ ಈ ಯೋಜನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಸಿಕ್ಕಿರುವುದರಿಂದ, ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ಬಾಕಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

'ಆದ್ಯತಾ ಕ್ಷೇತ್ರ'ಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಸುಮಾರು ಶೇಕಡ 14ರಷ್ಟು ಬ್ಯಾಂಕ್ ಸಹಾಯ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಲಿದ್ದು, ಮರುಪಾವತಿ ಮತ್ತು ಬಾಕಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಗಣನೀಯವಾಗಿದೆ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿಡೀ ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ

ಮರುಪಾವತಿಯು ಪ್ರಮಾಣ ಶೇಕಡ 50ನ್ನು ಮೀರಲಿಲ್ಲ. 1980–81 ಮತ್ತು 81–82ರಲ್ಲಿ ಬಾಕಿ ಇದ್ದ ರೂ. 1233 ಕೋಟಿ ಮತ್ತು ರೂ. 932 ಕೋಟಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಸೂಲಿ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಂತೂ ಬಾಕಿ ವಸೂಲಿಯು ಪ್ರಮಾಣ ಗಂಭೀರವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕೆಳಗಿದೆ. ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಒಟ್ಟು ಬಾಕಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಈಶಾನ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶೇಕಡ 32.7ರಷ್ಟು ವಸೂಲಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಪೂರ್ವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮರುಪಾವತಿಯಾಗಿರುವುದು ಶೇಕಡ 32.2ರಷ್ಟು ಮಾತ್ರ.

ಕೇಂದ್ರ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಮಾಜಿ ಗೌರ್ನರ್ ಮನಮೋಹನ ಸಿಂಗ್ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಕೃಷಿ ಸಾಲಗಳ ಏರುತ್ತಿರುವ ಬಾಕಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಶೇಕಡ 50–52ರಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ವಸೂಲಾತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗ್ರಾಮೀಣ ಬ್ಯಾಂಕಿಂಗ್‌ನ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಿದ್ದು, ಇದನ್ನು ತಡೆಯದಿದ್ದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ರೀಸೈಕ್ಲಿಂಗ್ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಹಾಯ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಆದ್ಯತಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಇತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಾದ ಸಣ್ಣ ಉದ್ದಿಮೆ, ಸಾಗಣೆ, ಕೈಗಾರಿಕೆ, ವ್ಯವಹಾರ, ಸ್ವೋದ್ಯೋಗ ಸಹಾಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಮರುಪಾವತಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿದೆ. ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿನ ಮರುಪಾವತಿಯು ನಗರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಣಿಜ್ಯ ಸಾಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಬಾಕಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಈ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿ, ಬಾಕಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಏರಿ ವಸೂಲಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಧಿಕವಾದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಏರುತ್ತಿರುವ ಬಾಕಿಯ ಕಾರಣಗಳು : ಪಡೆದ ಸಾಲದ ಮರುಪಾವತಿಯಾಗದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬಾಕಿ ಮತ್ತು ವಸೂಲಾತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಹಲವು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ, ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ಒಂದು ಬ್ಯಾಂಕಿನಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಬ್ಯಾಂಕಿಗೆ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಫಲಾನುಭವಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕೂಡ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ಪಟ್ಟಿಮಾಡುವುದೂ ಕಠಿಣವೇ. ಜೊತೆಗೆ ಫಲಾನುಭವಿಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ಯಾಂಕರುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಾಸ್ಪದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ದೂಷಿಸುವುದೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಐದು ರಾಜ್ಯ

ಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದರಿಂದ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಫಲಾನುಭವಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕಡ 31 ರಷ್ಟು ಜನ, ಬ್ಯಾಂಕ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ತಮ್ಮೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕವಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದುದೇ ನಾವು ಸಾಲ ಮರುಪಾವತಿ ಮಾಡದಿರುವುದರ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಶೇಕಡ 36ರಷ್ಟು ಜನ ತಮಗೆ ಮರುಪಾವತಿ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಗಳ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಬಾಕಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರು. ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಶಾಖೆಯು ಗ್ರಾಮದಿಂದ ಬಹಳ ದೂರವಿರುವುದು (ಶೇಕಡ 30) ಸಾಲಗಳನ್ನು ಮನ್ನಾಮಾಡುವ ಸರಕಾರದ ನೀತಿ (ಶೇಕಡ 35) ಸರಕಾರೀ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ವರ್ತನೆ (ಶೇಕಡ 30) ಮತ್ತು ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ವರ್ತನೆ (ಶೇಕಡ 33) ಗಳು ಕೂಡ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು.

1975ರಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕ ಬ್ಯಾಂಕ್ (ವರ್ಲ್ಡ್ ಬ್ಯಾಂಕ್) ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪದನಾ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಹಣ ತೊಡಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಫಲಾನುಭವಿಯ ವಿಫಲತೆ, ಹೂಡಿದ ಹಣ ತಕ್ಕ ಪ್ರತಿಫಲವಿಲ್ಲದೆ ಹಾಳಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಮರುಪಾವತಿ ಮಾಡಲು ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ಇವುಗಳನ್ನು ಏರುತ್ತಿರುವ ಬಾಕಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿತ್ತು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಪ್ರಸಕ್ತ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಾಕಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೆಳ ಕಂಡಂತೆ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು.

1) ಫಲಾನುಭವಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾರಣಗಳು
2) ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು
3) ಇತರೆ ಕಾರಣಗಳು.

ಆದ್ಯತಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಫಲಾನುಭವಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ, ಅವರುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪೂರೈಸಿಕೊಂಡು ಹಣ ಉಳಿತಾಯ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಸಾಲ ಮರುಪಾವತಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಥಮ ಅಡಚಣೆ. ಈ ವರ್ಗದ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಮಟ್ಟ ಕಡಿಮೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅವರುಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದ ಕೊರತೆ ಇರುವುದರಿಂದ, ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಾಲದ ಹಣವನ್ನು ಪೋಲು ಮಾಡುವುದೋ ಇಲ್ಲವೇ ಉತ್ಪಾದನಾರಹಿತ ಚಟುವಟಿಕಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವುದನ್ನೊ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ವರ್ಗದ ಬಹುತೇಕ ಜನ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಾಹುಕಾರ ಇಲ್ಲವೇ ಇತರೆ ಲೇವಾದೇವಿದಾರ ರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಡ್ಡಿಯ ಸಾಲಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ, ಕಡಿಮೆ ಬಡ್ಡಿಯ

ಬ್ಯಾಂಕ್ ಸಾಲವನ್ನು ಈ ಹಳೆಯ ಸಾಲದ ಮರುಪಾವತಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದೂ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಾಲ ಮರುಪಾವತಿ ಮಾಡದಿರುವ (Wilful Default) ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನೂ ಈ ಫಲಾನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸ್ಥಳೀಯ ಪುಡಾರಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಕೆಲವು ಜನರಿಂದ, ಇತರರೂ ಇಲ್ಲದವರ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸಾಲ ಪಡೆಯುವುದು, ಬ್ಯಾಂಕ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಬಂದಾಗ ತಲೆತಪ್ಪಿಸಿ ತಿರುಗುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ರಾಜಕೀಯ ಆಶ್ರಯದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಬ್ಯಾಂಕರುಗಳನ್ನು ಹೆದರಿಸಿ ಕಳುಹಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಂತೂ ವಿದ್ಯಾವಂತರೇ (ಅವರು ಮೋಸ ಮಾಡುವ ಕಲೆಯನ್ನೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಲಿಯುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದಲೋ ಏನೋ !) ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇಂತಹ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಲ ಮರುಪಾವತಿ ಮಾಡದಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಫಲಾನುಭವಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ಸೇರಿ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ಬಾಕಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಏರುತ್ತಾ ನಡೆದಿದೆ.

ಈ ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ಏರುತ್ತಿರುವ ಬಾಕಿಯ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ, ಬ್ಯಾಂಕರುಗಳೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಹೊಣೆಗಾರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೊಟ್ಟ ಸಾಲದ ಶೇಕಡ 90ರ ವರೆಗೂ ಕೇಂದ್ರ ಬ್ಯಾಂಕ್ ತನ್ನ Refinancing ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಡುವುದರಿಂದ, ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ವಸೂಲಾತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆರೋಪವಿದೆ. ಸಾಲ ಕೊಟ್ಟ ನಂತರ ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಪರ್ಯವೇಕ್ಷಿಸದಿರುವುದು (Follow up and supervision of end use of credit) ಕೂಡ, ಕೊಟ್ಟ ಹಣ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗದೆ, ಸಾಲ ಬಾಕಿಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಾಲ ನೀಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವು 'ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುರಿ'ಯನ್ನು ನಿಗದಿ ಪಡಿಸುವುದು ಕೂಡ ಏರುತ್ತಿರುವ 'ಬಾಕಿ'ಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದವರಿಗೂ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಸಹಾಯ ಸಿಗಬೇಕೆಂಬ ಸದುದ್ದೇಶದಿಂದ ಈ 'ಗುರಿ'ಯನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸುತ್ತಿರುವುದಾದರೂ, ಅದೆಷ್ಟೋ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ವಂಗಡದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಫಲಾನುಭವಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೇ ಒಂದು ಸವಾಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದ್ದೇಶಿತ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಲೇ ಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಬ್ಯಾಂಕರುಗಳು ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದವರನ್ನು, ಹಿಡಿದು ಸಾಲ ಕೊಡುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದ್ದು, ಇದು ಕೂಡ ಏರುತ್ತಿರುವ ಬಾಕಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ.

ಇತರೆ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದೆಂದರೆ ರಾಜಕೀಯದ ಪ್ರವೇಶ. ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಪುಡಾರಿಗಳು ತಮಗಿಷ್ಟಬಂದವರಿಗೆ ಸಾಲ ನೀಡಲು ಬ್ಯಾಂಕರುಗಳನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು, ಸಾಲ ಹಿಂದಿರುಗಿಸದಿರುವಂತೆ ಫಲಾನು

ತವಿಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವುದು ಮುಂತಾದುವು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ತಪ್ಪಿಷ್ಟ ಂತೆ ನಡೆಯದ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಹೊಡೆಯುವ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಾಣಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಅನೇಕವಿವೆ. ಕೇಂದ್ರ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಮಾಜಿ ಗೌರ್ವನರೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ, "ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗದವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಹಲವಾರು ಪರಿಹಾರಾತ್ಮಕ ಯೋಜನೆಗಳು ಪೂರ್ಣ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರೇರಣೆಗೊಳಗಾಗಿವೆ". ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಲಗಳ ಕ್ಲುಪ್ತ ಮರುಪಾವತಿಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾದೀತು. ಸಾಲಗಳನ್ನು ಮನ್ನಾ ಮಾಡುವ ಸರಕಾರದ ನಿರ್ಧಾರಗಳೂ ಮರುಪಾವತಿಗೆ ಅಡ್ಡಗಾಲಾಗಿವೆ. ಅಂಹತ ಸರಕಾರೀ ಆಜ್ಞೆಗಳಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಾ ಎಲ್ಲ ಹಳೆಯ ಸಾಲಗಳನ್ನೂ ಬಾಕಿ ಉಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಮಂದಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಾದ ಪ್ರವಾಹ, ಕ್ಷಾಮ, ಬೆಳೆನಾಶ, ಕೀಟಗಳ ಹಾವಳಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳೂ ಫಲಾನು ಭವಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕೊಡಲಿಪೆಟ್ಟಾಗಿ, ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಿಗೆ ಬರಬೇಕಾದ ಬಾಕಿಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಗಗನಕ್ಕೊಯ್ಯುತ್ತಿವೆ.

ಏರುತ್ತಿರುವ ಬಾಕಿಯ ಪರಿಣಾಮ :

ಸಾರ್ವಜನಿಕ ರಂಗದ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಲದ ಬಾಕಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಅದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ವೇಗ, ಬ್ಯಾಂಕುಗಳನ್ನು ಶ್ರೀ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗಿಸುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಅವುಗಳ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನೊದಗಿಸುವ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಶೇಕಡ 40ರಷ್ಟು ಬ್ಯಾಂಕ್ ಸಾಲವನ್ನು ಆದ್ಯತಾ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಡಿಪಾಗಿಟ್ಟಾಗ ಯೋಜಕರು ನಂಬಿ ದ್ದೆಂದರೆ ನಿರಂತರ recycling ನಿಂದಾಗಿ ಈ ಹಣ ಪುನಃ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಿಗೆ ಹರಿದು, ಅದರಿಂದಲೇ ಹೊಸ ಸಾಲಗಳನ್ನು ವಿತರಿಸಬಹುದೆಂಬುದು. ಆದರೆ ಇಂದು 'ಬಾಕಿ'ಯ ನಿರಂತರ ಏರಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಬ್ಯಾಂಕಿನಿಂದ ಹೊರ ಹರಿದ ಹಣ ಅಲ್ಲೇ ಸಿಕ್ಕಿ ಕೊಂಡು ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಪ್ರತಿಬಾರಿಯೂ ತಮ್ಮ ತಿಜೋರಿಯಿಂದ ಹಣ ತೆಗೆದೋ ಇಲ್ಲವೇ ಕೇಂದ್ರ ಬ್ಯಾಂಕಿನಿಂದ ಸಹಾಯ ಪಡೆದೋ ಸಾಲ ನೀಡುವ ಯೋಜನೆ ಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ನೀತಿ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ 'ಹೊರೆ'ಯನ್ನೂ ಏರಿಸುತ್ತಾ ಅವುಗಳ ಲಾಭಾಂಶದಲ್ಲಿ ಕಡಿತ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಆದ್ಯತಾ ರಂಗದ ಸಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವುಗಳಿಂದ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಗಳಿಸುವ ಆದಾಯ, ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಅವು ಹಣ ಮತ್ತು ಶ್ರಮದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವೆಚ್ಚ ಮಾಡುವ ಮೊತ್ತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಡಿಮೆ ಇದ್ದು, ಹೊರೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಮೊದಲೇ ಕಡಿಮೆ ಬಡ್ಡಿ ಇರುವ ಈ ಸಾಲಗಳಲ್ಲಿ, ಮೂಲ ಧನವೂ ಹಿಂದೆ ಬರದಿದ್ದಾಗ

ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಎಂತಹ ಒತ್ತಡ ಬರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬಹುದು.

ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ಯಾಂಕಿಂಗ್ (Social Banking) ಎಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಯೊಂದಿಗೆ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೆಲವಾರು ಸಾಮಾಜಿ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ. ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ಹಣ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಣ. ಈ ಹಣ ಯಾವುದೇ ರೀತಿ ದುರುಪಯೋಗವಾದರೂ ಅದು ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ 'ಜವಾಬ್ದಾರಿಗೆ' ವಿರುದ್ಧವೇ. ಅಲ್ಪಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ತೇಜೋ ವಧೆಯಿಂದ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಪಾರಾಗಬಹುದಷ್ಟೆ ವಿನಃ ದೀರ್ಘಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೇ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ಮೇಲಿರುವ ಜನತೆಯ ವಿಶ್ವಾಸವೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಳೆದ ಕೆಲವು ವರ್ಷ ಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವುದು ಠೇವಣಿ ಮತ್ತು ಸಾಲ ನೀಡಿ ಯಲ್ಲಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮಟ್ಟವನ್ನು ತಾಳೆ ಹಾಕಿದಾಗ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಲ ಪಡೆಯಲು ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಬೇಕು. ಆದರೆ ಹಣ ಹೂಡಲು, ಠೇವಣಿ ಇಡಲ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬೇಕೆನ್ನುವಂಥ ವಾತಾವರಣ ಸಾರ್ವಜನಿಕರಲ್ಲಿ ಮೂಡ ತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದೂ ಸತ್ಯ. ಅಂತೆಯೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಬಾಕಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾವ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಗಂಭೀರ ಮತ್ತು ದೀರ್ಘಾವಧಿ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರಬಲ್ಲದೆಂಬುದನ್ನು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರೆ ಮನಗಾಣಬೇಕು.

'ಬಾಕಿ' ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ಯೋಜನೆ : ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ 'ಬಾಕಿ' ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ಗಂಭೀರತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಾಗ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಸಮಗ್ರ ಯೋಜನೆಯೊಂದರ ಅಗತ್ಯದ ಅರಿವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಲವಾರು ಅಂಶಗ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾದ್ದರಿಂದ, ಪರಿಹಾರ ಯೋಜನೆಯೂ ಹಲವು ಸ್ತರಗಳನ್ನೊ ಗೊಂಡಿರಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ನಿವಾರಣೆ ಸಾಧ ವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯವೆಂದರೆ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಯಶಸ್ವಿ ಅನುಷ್ಠಾ ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಸಲಹೆಗಳು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ.

ಅ) ಸಾಲನೀಡಿಕೆಯು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕ್ರಮ ಸರಿಯಾ ಫಲಾನುಭವಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹಂತದಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗಬೇಕು. ಆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿ

ಮ ಯಾ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸದೆ, ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಸರಕಾರಿ ಧಿಕಾರಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನೇ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ದಲಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಫಲಾನುಭವಿಯನ್ನು ಬ್ಯಾಂಕಿನಿಂದ ನೇಮಕವಾದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಂತಾಗಬೇಕು. ಇಷ್ಟೇ ಸಾಲದೆಂಬಂತೆ, ಸಾಲ ನೀಡಿಕೆಯ ನಂತರ ಫಲಾನುಭವಿಯ ಪ್ರತಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಗಮನಿಸುತ್ತಾ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕು. ಇದು ಪಡೆದ ಸಾಲದ ಉದ್ದೇಶಿತ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಕ್ಲುಪ್ತ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮರುಪಾವತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಆ) ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ಗ್ರಾಮೀಣ ಏಳಿಗೆಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಉದ್ದೇಶ ಸಫಲವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾಳಜಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ನಾನು ಕೊಡುವವನು', 'ನೀನು ಪಡೆಯುವವನು' ಎಂಬಂಥ ನಡತೆ ಫಲ ನೀಡಲಾರದು. ಸಾಲ ಬಾಕಿಯ ಹಲವಾರು ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಬ್ಯಾಂಕರುಗಳ ನಡತೆ ಮತ್ತು ಆ ಬಗ್ಗೆ ಫಲಾನುಭವಿಗೆ ಅಗತ್ಯ ವಿಷಯದ ಕೊರತೆಗಳೇ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವೆಂದು ನಾವು ಈ ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಬ್ಯಾಂಕರುಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನತೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಫಲಾನುಭವಿಗಳೊಡನೆ ಉತ್ತಮ ಸೌಹಾರ್ದಮಯ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ತೀರ ಅಗತ್ಯ. ಇದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನತೆಗೆ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಮತ್ತು ಅವು ನೀಡುವ ಸಹಾಯದ ಬಗೆಗಿನ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲು ಅಂತಹ ಮನೋವೃತ್ತಿಯ, ಯುವಕರ ನೇಮಕ ಮತ್ತು ಆ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ತರಬೇತಿ ಎರಡೂ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇ) ಬಾಕಿ ವಸೂಲಾತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುನೈಟೆಡ್ ಕಮರ್ಶಿಯಲ್ ಬ್ಯಾಂಕ್ ನಡೆಸಿದ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸ. ಇದು ನಡೆಸಿದ 'ವಸೂಲಾತಿ ಶಿಬಿರ' (Recovery camp)ಗಳು ಒಳ್ಳೆಯ ಫಲಿತಾಂಶ ನೀಡಿವೆ. 1982 ಮತ್ತು 1983ರಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗರು ಪಾಲುಗೊಂಡ ರೀತಿ ಉತ್ತೇಜನಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಂತೂ ಬಾಕಿ ಇದ್ದ ಎಲ್ಲಾ 78 ಖಾತೆಗಳಲ್ಲೂ ವಸೂಲಾತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕೇವಲ 'ಸಾಲ ಮೇಳ' ಗಳತ್ತ ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಬ್ಯಾಂಕಿಂಗ್ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿ 'ವಸೂಲಿ ಮೇಳ'ಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದರೆ 'ಬಾಕಿ'ಯ ಪ್ರಮಾಣ ತಗ್ಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯಶಸ್ವಿ ಪ್ರಯತ್ನವಾದೀತು.

ಈ) ಸರಕಾರ ಅದರಲ್ಲೂ ರಾಜ್ಯ ಸರಕಾರಗಳು ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ನೆರವಿ ಬರಬೇಕಾದ್ದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯ. ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಸಾಲವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಯಾ ಭಾಗಶ ಮನ್ನಾ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಸರಕಾರ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಈ ಬದಲಿಗೆ ಸಾಲ ನೀಡಿಕೆ ಅವಧಿಯನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು. ಫಲಾನುಭವಿಗಳಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾ ಬಹುದಾದ ಯಾವುದೇ ಲಾಭದ ಯೋಜನೆಯನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಲಾವ ಕೊಟ್ಟು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೆ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಚಟು ವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಮೂಗು ತೂರಿಸುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಪುಡಾರಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸರಕಾರ ದಿಟ್ಟ ಕಠಿಣ ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಇದು ಬ್ಯಾಂಕ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತ ಮತ್ತು ಸಮಯೋಚಿತ ನಿರ್ಧಾ ಮತ್ತು ಯೋಜನೆಗಳ ಸೂಕ್ತ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಉ) ಆದ್ಯತಾ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗೆ ಬರುವ ಹಲವಾರು ಉಪ ವಿಭಾಗಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುರಿಯನ್ನು ನಿಗದಿ ಪಡಿಸಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಲ ನೀಡಿಕೆ ಬ್ಯಾಂಕರುಗ ಪಾಲಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಕಡಲೆಯಾಗಿದೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹೇಗಾದರೂ ಯಾರಿಗಾದರ ಸಾಲ ಕೊಟ್ಟು ನಿಗದಿತ ಗುರಿ ಮುಟ್ಟಿದರಾಯಿತೆನ್ನುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಣದ ದುರುಪಯೋಗ ಮತ ಬೆಳೆಯುವ ಬಾಕಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಿಶಾಲ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿ ಆದ್ಯತಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಎಲ್ಲ ಉಪಾಂಗಗಳಿಗೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುರಿಯನ ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದರೆ, ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಆ ಮಿತಿಯೊಳಗೆ ತಮ್ಮ ವಿವೇಚನೆಗನುಗುಣವಾ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಉಳ್ಳವರಿಗೆ, ಒಳ್ಳೆಯ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯ ನೀಡ ವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ಸಾಲದ ವಸೂಲಾತಿಯ ಸುಲಭವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಊ) 'ಬಾಕಿ' ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಮತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಪರ್ಯವೀಕ್ಷಣೆ ಕೂಡ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಪರ್ಯ ವೀಕ್ಷಣೆ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಲ ಪಡೆಯಲು ನೀಡುವ ಜಾಮೀನಿನ ಸರಿಯಾದ ವಿಶ್ಲೇ ಷಣೆ ಎಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು "ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪ್ರಾಥಮಿ ಹಂತದ ಕೆಲಸಗಾರರು, ಫಲಾನುಭವಿಯು ಸಾಲವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ರೀ ಅದರಿಂದಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ತೊಡಕುಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿಂದ ಒದಗಿದ ಆದಾಯ, ಪಡೆದ ಸ್ವತ್ತು ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಬ ನಿರಂತರ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಒಂದು ಸೂಕ್ತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ..

ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದ ಕೆಲಸಗಾರರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅವರು ಫಲಾನುಭವಿಯನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುವ ಅಂತರಕಾಲ ಇವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಸಲಹೆಗಳ, ಸರಿಯಾದ ಅನುಷ್ಠಾನದ ಪ್ರಯತ್ನದ, ನಡುವೆಯೂ ಬ್ಯಾಂಕರುಗಳಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಅರಿವು ಮೂಡದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಯೋಜನೆ ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾದ ಮತ್ತು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಗಂಭೀರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಾಕಿ ಸಮಸ್ಯೆಯೆದುರು ಕೈಕಟ್ಟಿ ಕೂರುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸುತ್ತ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಿರುವ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ರಂಗದ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಉಳಿವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲೋತ್ಪಾಟನೆ ತ್ವರಿತ ಅಗತ್ಯ.

ಹೃದಯ ಹೀನ

ಸಿ. ಯಂ. ವೀರಭದ್ರಯ್ಯ

ಕಾಲ ಕೆಟ್ಟಿತು ಮಗನೆ
ಎದೆಯು ಸಂತಸದ ಬುಗ್ಗೆ ಬತ್ತಿತು
ಹೃದ್ಯದಿ ಕೈಕುಲುಕುವುದ ಬಿಟ್ಟು
ಮನುಜ ವಿತ್ತ ಜೇಬಿಗೆ ಕತ್ತರಿ ಬಿತ್ತು
ಮನೆ ನೆಮ್ಮದಿ ತಾಣವಾಗದೆ
ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುಲುಮೆಯಾಯ್ತು
ಬಿಟ್ಟೋಡಿ ಹೋಟೆಲ್ ಕ್ಲಬಿನಲ್ಲಿ ಸೇರುವಂತಾಯ್ತು
ನಗು ಮೊಗದಿ ವಿಕಟ ಹಾಸ್ಯ
ಶಾಂತಿಯು ಕುಲುಕಿತು
ಎಲ್ಲೆಡೆ ಮಾರಿ ಮಸಣದ ಮುಸುಡಿ ತೋರಿತು
ಕೀಳ್‌ತನಕೆ ನಾಯಕನಿವನೆಂದು ಹಲ್‌ಕಿಸಿಯುತ
ಹೃದಯ ಬಿಟ್ಟು ನಗುವ ಕಲೆಯಂ
ಕೃತ್ರಿಮ ಜಗವಿದಾಯ್ತು
ಕಂಡುದಕೆ ಕೈಕುಲುಕಿ ಸಂತೋಷವೆಂದ್ಹರಸಿ
ಬರಿ ಎದೆಯೊಳ್ ಹಲ್‌ಕಿಸಿದು
ಬೀಳ್ಕೊಡುವುದೇ ಹೀಗೆ ಬೆಪ್ಪುತಕ್ಕಡಿ
ನಗುವೆಡೆ ಕಿಚ್ಚು, ನೋಡುವಡೆ ಕಿಚ್ಚು
ನುಡಿವೆಡೆ ಕಿಚ್ಚು, ನುಡಿವ ದಂತಪಂಕ್ತಿಯೆ,
ಕಾರುವೆ ಕಾಳಕೂಟವ–
ನಗುತ ನಗಿಸಿ ನಗುವ ಕಲೆಯಂ
ಮಿಗೆ ಪಡೆಯಬೇಕು-ಮಗನೆ,
ನಗುವು ಹೋಯ್ತು ಹಗೆಯು ಬಂತು
ಬೆಳಕಿನೊಳ್ ಕತ್ತಲೆಯು ಹೊಗೆಯಾಡಿತು
ಒಳಿತಿನೊಳ್ ಕೆಡುಕ ಕಾಣುವ ಕಣ್ ಬಂತು
ಕಾಲ ಕೆಟ್ಟಿತು ಮಗನೆ
ಎದೆಯು ಸಂತಸದ ಬುಗ್ಗೆ ಬತ್ತಿತು ॥

[ಗೆಬ್ರಿಯಲ್ ಓಕರ ಕವಿಯ (ನೈಜೀರಿಯ
'Once upon a time' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಆಧಾರದಿಂದ

ಐತಿಹ್ಯ : ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣ-ಪ್ರಕಾರಗಳು

ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ.

'ಐತಿಹ್ಯ' ಪದವನ್ನು 'LEGEND' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಮೂಲತಃ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಪದವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ Things to be read ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. (ODHAMS DICTIONARM. 629) ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ ಉಳಿದು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. (KIRKEPATRICK 1983 : 721) ಇವು ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಮಂದಿರಗಳಲ್ಲಿ ಪಠನ ಮಾಡಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೇನೆ ಪಠನ ಮಾಡಬಹುದಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಬೈಬಲ್ಲನ್ನು ಅಥವಾ ಸಾಧುಸಂತರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬರಹಗಾರರು 'ಲೆಜೆಂಡ್' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯ ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

1. "A story of a sain's life. A collection of such stories, A Traditional story, a body of tradition, a untrue or unhistorical story" (KIRKEPATRICK 1983 : 721)
2. "Chronicle of the life of a saint, a traditional story, usually of oral or g n with thematic material of a imaginatively fantastic and marvellous nature, a story based more on fancy than an fact" (ODHAMS DICTIONARY : 629)
3. "Traditional story, Myth such literature or tradition" (FOWLER 1982 : 492).

ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿಯ ಕಥನವೊಂದಕ್ಕೆ 'ಲೆಜೆಂಡ'ನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕ್ರಿ. ಶ. 13ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎನ್ನಲಾದ GOLDEN LEGEND (ಸಂಪಾದಕ : ಜಾಕಬ್ಸ್ ಡೇ ವರಾಗಿಸೆ) ಎಂಬ ಸಂಕಲನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಾಧುಗಳ ಕಥೆ ಮಾತ್ರ ಅಡಕವಾಗಿರುವುದು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಸಾಧುಗಳ ಜೀವನ ಕಥನವನ್ನು ಚರ್ಚ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವಾಗ, ಅವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನೀತಿಬೋಧಕ ಕತೆಗಳ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದವು.

ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠವು ಹೊನ್ನಾವರದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ 15ನೇ ಜಾನಪದ ಸಮ್ಮೇಳನ (6, 7, ಫೆಬ್ರವರಿ 1988)ದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧ.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ — ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟುಗಳು ಆಂಗ್ಲ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿವೆ-

"ಸಾಧುಸಂತರ ಜೀವನಕತೆ, 13ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಾಧು ಸಂತರ ಜೀವನ ಕಥಾ ಸಂಗ್ರಹ" (ಇಂಗ್ಲಿಷ್-ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ : 1970, 660)

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಈ ಲೆಜೆಂಡ್ ಪದದ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಬೆಳೆದು ಬಂದಂತೆ ಅದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗತೊಡಗಿತ್ತು. ಮೊದಲಿನ 'ಸಾಧುಸಂತರ ಜೀವನ ಕತೆ'ಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಹಿಗ್ಗತೊಡಗಿತು. 19–20ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಲೆಜೆಂಡ್ ಪದವು 'ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದದ್ದು' ಎಂಬ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟುಗಳು ಈ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿವೆ—

1. ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ :
   'Oral tradition, a legend' ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮಾನಾರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ 'ಐತಿಹ್ಯ' ಎಂಬ ಪದವಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. (1894 : 295)
2. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತುವಿನ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ
   —'ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವುದು' (1970 : 1136) ಎಂಬುದನ್ನು ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.
3. ಮುಚ್ಚಿಮಲೆ ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅವರು –
   'ಪರಂಪರಾಗತ ವೃತ್ತಾಂತ' (1951 : 49) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.
4. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು – 'ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರಿತ್ರೆ' (1967 : 77) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಈ ಹೊಸ ಅರ್ಥವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧುಸಂತರ ಜೀವನ ಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಇತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಈ ಐತಿಹ್ಯದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ, ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ನಾಚಿರಾಜನ ಪ್ರಕಾರ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಬೇಡ, ನಿಜಗುಣ

ಶಿವಯೋಗಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಲೋಕವಾರ್ತೆಯೇ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಸುಮಾರು 14–15ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗಿಂತ ಸಾಕಷ್ಟು ಮುಂಚೆಯೇ 'ಐತಿಹ್ಯ'ದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತಿರುವುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿವಿಯಿಂದ ಕಿವಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂದಿರುವ ಮಾತೊಂದು ಜನಪ್ರಿಯವೂ ನಂಬುವಂತೆಯೂ ಇದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರು 'ಐತಿಹ್ಯ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಸತ್ಯದ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಒಂದು ನಂಬುಗೆ ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. 'ಇತಿಹಾಸವು' ಈ ದೇಶದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಮೂಲದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳು, 'ಹೀಗೆ ಇತ್ತು' ಎಂಬುದು ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥ. ಇವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವು. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಇದ್ದದ್ದು' – ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾಲಕ್ಕಾಗುವಾಗ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಲ್ಪನಾಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು 'ವೈಭವದಿಂದ ಇದ್ದದ್ದು' ಆಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ Legends from Indian History ಎಂಬ ಚಿಕ್ಕ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಎ. ಕೆ. ಘೋಷ್ ಎಂಬುವರು ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

"History becomes much more exciting and interesting when we read stories of what people said and did. No one knows if those stories are true, but they are generally believed to be true, they are Legends" (GHOSH 1985 : Introduction)

ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ 'ಚರಿತ್ರೆ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ 'History' ಗೆ ಸಮವಾಗಿರುವ ಪದ ಅದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರವಣಿಗೆ ಯನ್ನು ನಾವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದ ಕಲಿತೆವು. ಚರಿತ್ರೆಯ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರ (Historiography) ದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಗಳ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳಿವೆ. ಈ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯವು ಒಂದಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ತರ್ಕಬದ್ಧ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿರಬಹುದೇ ವಿನಾ ಅತಿರಂಜಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರಿತ್ರಕಾರ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಎ. ಕೆ. ಘೋಷ್ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.—

"Legends tell us not only what people did but why they did it ? We see the ideas behind their actions (GHOSH 1985 : Introduction)

ಹಾಗಾದರೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ ಒಂದು ಚಿಂತನೆ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯವೇ ಇತಿಹಾಸ. ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ History. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಅದು. 'ಇದು ಹೀಗೆಯೇ ಇತ್ತು' ಎಂಬುದರ ನಿರೂಪಣೆ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವು 'ನಿಜ' (Real)ವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆ. ಈ ಘಟನೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಮನರಂಜನೆಯಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿಗೆ ಹಿರಿದಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಕೆಲಸ ಮಹತ್ತರದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನ. ಲಘುಧಾಟಿಯಾಗಲಿ, ಲೀವಡಿತನವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇತಿಹಾಸದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದರೂ ಇತಿಹಾಸ ತುಂಬ ಜಾಗೃತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಐತಿಹ್ಯವು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾದುದು. (LINDA DEGH 1972 : 72) ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಭೌತಿಕ ಆಧಾರವೊಂದನ್ನು ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ನಂಬಿಕೆಗಳ, ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗುವುದು. ಮೂಲ ಘಟನೆಯೊಂದರ ಸುತ್ತ ರಮ್ಯವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದು. ಡಾ. ತಾಳ್ತಜೆ ವಸಂತಕುಮಾರ ಅವರು ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಐತಿಹ್ಯ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಬಹುದೂರ ಸಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಪೂರ್ತಿ ಕಲ್ಪಿತ ದಂತಕತೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೋ ಯಾವಾಗಲೋ ಘಟಿಸಿದ ಒಂದು ಘಟನೆ. ಅಥವಾ ಒಂದು ಸ್ಥಳದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಸಾಧನೆ. ಆ ಪರಿಸರದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಭಾವವೇ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅವರಲ್ಲೊಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿ ಆನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆಗೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯ ವೈಭವೀಕರಣದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹರಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ" (ವಸಂತಕುಮಾರ ತಾಳ್ತಜೆ 1985 : 121) ಇಂಥ ಐತಿಹ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವು ನೈಜ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಲು ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ

ದಿಂದ ದೂರಸರಿದು ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪಡೆದು, ಕಾವ್ಯದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕತೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದಾಗಲೂ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಘಟನೆಯೊಂದು ಅದರ ತಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದುಂಟು. ಸಂಭಾವ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮೂಲಸತ್ಯ ಪೂರ್ತಿ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಹೊಸ ವ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯ ಬಗೆಗೂ ವದಂತಿಯು ಕ್ರಮೇಣ ಅಪೂರ್ವವೂ ಅದ್ಭುತವೂ ಆದ ಸನ್ನಿ ವೇಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಿದು ಬರುವಾಗ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯ ನಿಧಾನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ರೂಪು ಪಡೆಯಲಾರದು, ಬದಲಾಗಿ ನಿರೂಪ ಕನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಕನ ಅಥವಾ ನಿರೂಪಕನ ವರ್ಗವೊಂದು ನಿಜಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸದೇ ಇದ್ದ ಆಸೆಗಳ ಪೂರೈಕೆಯ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಐತಿಹ್ಯಗಳು. ಸಮಾಜವು ಇಚ್ಛಿಸಿದ ಆಸೆಗಳ ಪೂರೈಕೆಗಳ ಪ್ರಯತ್ನಗಳವು. ಇವು ಮಾನವನ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಮಿತಿ ಗಳನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ 'ಕಲ್ಪನೆ' ಎಂದರೆ 'ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸುಳ್ಳು' ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮನುಕುಲವು ಅನುಭವಿಸುವ ಆರಕೆಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಗೂ – ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗದು. ಭೌತಿಕ ಆಧಾರವೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಥನಗಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳಾದರೆ, ಅದೇ ಆಧಾರವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಬಹುದು. ಜನಪದರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳೇ ಚರಿತ್ರೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಹುದುಗಿರುವ ಅದರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ಮನರಂಜನಾ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದೆ. ಜನರಿಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನೀಡಬಯಸುವ ಐತಿಹ್ಯದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಅದರ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಭಾಗವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಅಂದರೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಜನಪದ ಕತೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬಾತನು 'ಸತ್ಯ' ಅಥವಾ 'ನಿಜ' (Truth or Real) ವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ ಐತಿಹ್ಯ ಅಥವಾ ಕಥೆ ಅಥವಾ ಪುರಾಣ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ನಿಜ'ಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆ

ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇರುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನಿರೂಪಣೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ರಂಜನಾಂಶ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಪ್ರತಿಭೆ' (ವಸಂತ ಕುಮಾರ ತಾಳ್ತಜೆ 1985 : 122) ಮಾತ್ರ ಸಾಲದು. ಆ ಪ್ರತಿಭೆ ಅರಳುವುದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯೊಂದು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬೇಕು. ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅನಂತರ ನಿರೂಪಕನ ಕವಿಪ್ರತಿಭೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಬಹುದು.

ಐತಿಹ್ಯದ ಗರ್ಭದೊಳಗಿರುವ ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯವು ವಿಶ್ವದ ಮಾನವವರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯವರ್ಗದ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಈ ಮೂರರ ಹೊಕ್ಕು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಹೀಗಾಗುವಾಗ ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯದ ಅಥವಾ ಆಧಾರದ ನಿರೂಪಣೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರಿದರೂ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು 'ನಾಟಕೀಯ ಅತಿಮಾನುಷತೆ'ಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. (Wehrmann Karl) ಇಲ್ಲವೇ ಅವಿವೇಚಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಹೊಸ ರೂಪ ಪಡೆಯಬಹುದು. (Ranke Freolrich) ಹೀಗೆ ಆದಾಗಲೂ ಐತಿಹ್ಯದ ನಿರೂಪಕ ಕೊಡುವ ಭೌತಿಕ ಆಧಾರವು ಕಣ್ಣೆದುರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಆಧಾರಕ್ಕೂ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಸಂಬದ್ಧ ತರ್ಕ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಗೆರೆ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು 'ಸೀತೆಯ ಸೆರಗಿನ ಗುರುತು' ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ 'ಭೀಮನ ಕಲ್ಲು', ಕೆರೆಯಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ 'ಜಟಾಯುತೀರ್ಥ', ಗುಹೆಯಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ'ಪಾಂಡವರ ಗುಹೆ'-ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಭೌತಿತ ಆಧಾರಗಳ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಐತಿಹ್ಯದ ವಸ್ತುಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ – ಸಸ್ಯವರ್ಗ – ಮಾನವವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅವು ಮೂರರ ಸಮನ್ವಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ ಪುರಾಣದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರ ನಂಬಿಕೆ, ಶ್ರದ್ಧೆ. ನಡವಳಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಆದರ್ಶಗಳು ಪುರಾಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಂತ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಮೂರ್ತತೆಯ ಅವಲಂಬನ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಕತೆಗಳಿಗಾದರೂ ಅಷ್ಟೆ. ಮೂಲವಸ್ತುಗಳು ಹೊಸ ಆಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕತೆಗಳು ಐತಿಹ್ಯದತ್ತ ಸುಳಿದಾಡಿದರೆ, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯತ್ತ ವಾಲುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಅಧಿಕೃತ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಭೌತಿಕ ಆಧಾರ ಅಥವಾ ಸತ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ವಿ-ಶಿಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು ಅಥವಾ

ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು.[1] ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕಿಂತ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವುದು ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಷಯಗಳಿಗಿಂತ ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಯಾವುದೇ ಆದರೂ ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಜನರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಲು ಸಮರ್ಥ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ-ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವೆಂಬ ಮೂರು ವಿಂಗಡಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಊರಿಗೆಲ್ಲ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವ ಬೆಟ್ಟ ಅಥವಾ ಕೆರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಿಂತ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿವಂತನಾಗಿದ್ದ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಭಾ ಶಾಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರುವ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಕಾಲ ಇವು ಮೂರು ಐಕ್ಯ ಹೊಂದಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಾಗಿಯೂ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟರು–ಅಸಾಮಾನ್ಯರಾದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರ ಬೇಕೆಂಬ ಮಾತುಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಜೀವನವ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ವಿ-ಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವಂಥದ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತ ಜೀವನದ ಕೇಂದ್ರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದ ಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಭಂಗಗೊಳಿಸುವ ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಜೀವನದ ಶಿಷ್ಟ ಸದಾ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ನಿರಾಕರಣೆ ಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟವು ತನ್ನ ಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟದ ಸ್ವೀಕೃತಿ ಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟವು ಶುದ್ಧಿಗೆ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಶಿಷ್ಟ–ಯಾವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಎಂಬುದು ಅದರ ನಿರೂಪಕ ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ (Social structure) ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬು ದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಂತ ಇವು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ. ಸಾಪೇಕ್ಷಗಳಲ್ಲ,ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಶಯವುಳ್ಳ ಸಮಾನ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜನ ಸಮೂಹ (Mass)ದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಗುಂಪು ತನಗೆ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ವಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸುತ್ತಾ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಐತಿಹ್ಯದ ನಿರೂಪಕನ ಟೀಕಾ ರೂಪದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಳ, ಸಮಯ, ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಡವರಿಸದೆ ಹೇಳುತ್ತ ಭೌತಿಕ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಮೂರ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿದೇ ಇರುವಂಥವು ಎಂಬ ಧಾಟಿ ಅವನದು. ಭೌತಿಕ ಆಧಾರವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಮೂರ್ತವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ಅದರ ಪಳಿಯುಳಿಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ನಾನದನ್ನು ನಂಬಿದೆ – ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನನ್ನಂಥವನು ಅದನ್ನು ನಂಬ್ತಿರಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಚರಮ ವಾಕ್ಯನಿರೂಪಿತ ಸತ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಲಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಐತಿಹ್ಯದ ನಿರೂಪಕನು ಕೇಳುಗನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಜೀವನದ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ತಂದು ಜೋಡಿಸುವನು. ಈ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಒಂದು ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಮರ್ಥನೆಯಿಂದ ಆತ ತನ್ನ ಊರಿಗೆ, ಕುಲಕ್ಕೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಘನಸ್ಥಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಘನಸ್ಥಿಕೆ ಐತಿಹ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದರಿಂದಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ, ಅದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸದ ವಿಶಿಷ್ಟ–ಅಸಾಮಾನ್ಯತ್ವವನ್ನು ವರ್ತ-ಮಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರ ಕುಗ್ಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕುಸಿಯುತ್ತದೆ. ಈಗ ಇದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನನ್ನು ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಏನಿದ್ದರೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಕಾರ್ಯವು ಬದುಕನ್ನು ಸುಲಲಿತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದು ಏನಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದುಕಿರುವವರಿಗಾಗಿ – ಅವರ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿರುವಂತೆ ವರ್ತಮಾನದ ಬಲಿಷ್ಠ ಸ್ವರಗಳೂ ಹೌದು.

ಕಾಲಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ದೂರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿಯೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಾಳ್ತಜೆ ವಸಂತಕುಮಾರರು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ಪುರಾಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಾಡಾಡಿತನವು ಐತಿಹ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ನೋಡಿ : ವಸಂತಕುಮಾರ ತಾಳ್ತಜೆ 1985. 123) ಬದಲಾಗಿ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ನಾಡಾಡಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಪರ್ಶ ಇರುವುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಕಾರಣ. ಜೊತೆಗೆ ಪುರಾಣ ಸಹಜವಾದ 'ಪಾವಿತ್ರ್ಯ' ವೂ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗಾಢವಾದ ಸ್ಥಳೀಕರಣ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಆ ಸ್ಥಳದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯವೇ ಆದ ಒಂದು ಶೈಲಿಯೂ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳದ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಐತಿಹ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿನ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಾದ ಮಾರ್ಪಾಡು ಅಥವಾ ಆ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಾದ ಮಾರ್ಪಾಡು ಐತಿಹ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಗಾಢ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಸಾಯಿಸಿ ಅದರ

ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದರನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದ ವರ್ತಮಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದು, ಅನಂತರ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಪರಿಸರವನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬಹುದು. ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗದಂತೆ ತಡೆಗೋಡೆಯಾಗಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೊಡುಗೆಯಾದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮುಂದೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆಲೆಗಳೂ ಆಗಿಬಿಡಬಹುದು.

ಈ ಮಾತು ಭಾರತದ ಸಮಾಜ ಸರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಜಾತಿನಿಷ್ಠ ದೇಶ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯೇ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ. ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಪೂರ್ತಿ ಮಡಿ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ (PURE)ನಾದರೆ ಕೆಳತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪಂಚಮ ಅಥವಾ ಹೊಲೆಯ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮೈಲಿಗೆ ಅಥವಾ ಅಶುದ್ಧ (IMPURE) ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವವರು ಮೇಲಿನವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಮೈಲಿಗೆ'ಯಾಗಿಯೂ, ಕೆಳಗಿನವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಮಡಿ'ಯಾಗಿಯೂ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ತನ್ನ ಅನುಲೋಮ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಳತುದಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದು ತನ್ನ ವಿಲೋಮಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನವರಿಗೆ ಕೇವಲ 'ಕಟ್ಟುಕತೆ'ಯಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಜಾತಿಯು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಉಳಿಸುವ, ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಪಡಿಸುವ, ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಯ ಇತಿಹಾಸವು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿ ಬರುವಾಗ ಇತಿಹಾಸದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೀಕರಣದಿಂದ (Modernisation) ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಡಿಲವಾಗತೊಡಗಿದರೆ, ಆಗ ಹಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ಹೊಸ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಹಳೆಯದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸಬಹುದು. ಇದನ್ನು ತುಂಬ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವು ತಾನು ಬದುಕುಳಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣದ ಒಳಗಿನ ಅಪಾಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜನರನ್ನು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪಾಯಗಳು Kinship ನಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ.[2]

ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪ್ರಕಾರಗಳು :

ಐತಿಹ್ಯಗಳ ವಸ್ತು, ತಂತ್ರ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಗಳು ತುಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ತೊಡಕುಂಟಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕವು ಸೇರಿದಂತೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನಾ ಕಾರ್ಯವೂ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಅಖೈರಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಕ ಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದವರು ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರು. ಅವರು ಉಪಲಬ್ಧ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ —

1) ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Local Legends)
2) ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Etiological Legends)
3) ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Historical Legends)
(Degh Linda 1972 : 76)

ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ತುಂಬ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿರುವುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ವೇದ್ಯವಾಗಿರುವ ವಿಚಾರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ವರ್ಗೀಕರಣವೇನೋ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯದಾದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮೊದಲಿನದರಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಸೇರಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ನಿರುಕ್ತಿಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದು, ಆ ಊರಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ಕೇವಲ ಸ್ಥಳೀಯವು ಅನ್ನುವುದು ಉಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯದಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ವಿಭಜನೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕಾಂಶಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಾಕಷ್ಟು ಗೊಂದಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು 'ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯ'ಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯಬಹುದು.

ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣವೊಂದರಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

1. ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಅಂತಿಮಗತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Etiological and Eschatological Legends)
2. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Historical Legends and Legends of the history of civilization)

3. ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಥವಾ ಪೌರಾಣಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು. (Super-Natural Beings and Forces of Mythical Legends)
4. ಧಾರ್ಮಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ದೇವರುಗಳ ಮತ್ತು ನಾಯಕರುಗಳ ಪುರಾಣಗಳು. (Religious Legends of Myths of Gods and Heroes) (Degh Linda 1972:77)

ಈ ವಿಭಜನೆಯು ತಳದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯೊಂದು ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ಮೊದಲ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಂತಿಮಗತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಾನವ ಜೀವನದ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾವು, ತೀರ್ಪು ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗ–ನರಕಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ವಿಭಜನೆಯು ಗೊಂದಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಭ್ಯಾಸದ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕಚರಿತ್ರೆಯು ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಹಿಂದೆ ಗುರುತರ ಶಕ್ತಿಯಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿದ್ದು, ಅದು ಅಂತಿಮಗತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಮೂರು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲ. ಪುರಾಣ ಪುರುಷರಿಗೆ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರೇ ದೇಶದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನಾಯಕರುಗಳು ಪುರಾಣ ಪುರುಷರ ಆಕೃತಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಏನಿದ್ದರೂ ಈ ವಿಭಜನೆ ಯೂರೋಪಿನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದು, ಭಾರತದಂಥ ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

1. ಜನಪದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Folk Legends)
2. ಜನಪ್ರಿಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Popular Legends)
3. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Literary Legends)

(Dorson 1972:172)

ಇದು ತುಂಬ ಸರಳವಾದ ವಿಧಾನ. ಇದರ ಪ್ರಧಾನ ದೋಷ ಮೊದಲ ಎರಡು ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಜನಪದ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದು ಜನಪ್ರಿಯವೂ ಆದಾಗ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಶೈಥಿಲ್ಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯದಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸೇರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರಾಗಿರುವ ರಿಚಾರ್ಡ್ ಡಾರ್ಸನ್ನರು ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ—

1. ವ್ಯಕ್ತಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Legends deal with persons)
2. ಸ್ಥಳ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Legends deal with places)
3. ಘಟನಾ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Legends deal with Events)

(Dorson 1973:161)

ಈ ವಿಭಜನೆಯೇ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿದೆ. ಡಾರ್ಸನ್ನರು ಇದರ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದಂತೆ, ಈ ವಿಭಜನೆಯು ಐತಿಹ್ಯದ ವಸ್ತುವನ್ನು (Content) ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಅಂಶಗಳು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದರೂ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಧಾನ ಒತ್ತು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಅಥವಾ ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬಹುದು.

ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

1. ಸೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು.
2. ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಕುರಿತ ಐತಿಹ್ಯಗಳು.
3. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಥವಾ ಮಿಥ್ಯೈತಿಹಾಸಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು. (ವಿಶ್ವಕೋಶ ಸಂಪುಟ 3, 1971 : 257)

ಮೊದಲನೆಯ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಕಿನ್ನರ ಕತೆ, ದೆವ್ವ, ಪಿಶಾಚಿಗಳ ಕತೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯದರಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಗಣ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಮೂಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಭಜನೆಯು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮೂಲ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ, ಕತೆಗಳನ್ನು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವಿತರಣೆಯ (Distribution) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಅದೇ ವಿಶ್ವಕೋಶದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ.

1. ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು.
2. ವಲಸೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು.

ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಆರು ಒಳಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ :–

1. ಪ್ರವಾಹ ಐತಿಹ್ಯ.
2. ಬಲಿಗಳ ಐತಿಹ್ಯ.
3. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಐತಿಹ್ಯ.
4. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಐತಿಹ್ಯ.
5. ಜನಪದ ನಿರುಕ್ತಿಯ ಐತಿಹ್ಯ.
6. ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಐತಿಹ್ಯ.

(ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ, ಸಂಪುಟ 3, 1971:257)

ಈ ವಿಭಜನೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪ್ರಸರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ತ್ವವಾದದ್ದೇನೋ ಜ. ಆದರೆ ಇವು ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಅಗತ್ಯ ಗುಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಾರಿ ವಲಸೆಯ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸಮ್ಮಿಶ್ರಗೊಂಡು ಹೊಸ ೂಪ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಬಂಧ ರೆದ ತಾಳ್ತಜೆ ವಸಂತಕುಮಾರ ಅವರು ಡಾರ್ಸನ್ನರ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನೇ ಶ್ರಯಿಸಿ, ಜಿಲ್ಲೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು 3 ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

1. ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು.
2. ಸ್ಥಳ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು.
3. ಘಟನಾ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು.

(ವಸಂತಕುಮಾರ 1985 : 122)

ಈ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆ ಯಾಗುವುದರಿಂದ, ಅದೇ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ತನ್ನೆಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳ ುಧ್ಯೆಯೂ ಡಾರ್ಸನ್ನರ ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ನಮಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಬಹುದು.

1. **ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು :** ಈ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಥವಾ ವಿ-ಶಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಸಾಧನೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಿರುತ್ತದೆ. ತಿಹ್ಯದ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ವಿವರಗಳು ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿಯೇ ರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳದ ುಹತ್ತ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಆ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಲೂಬಹುದು. ಇಂಥ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ುರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

1.1) ಪೌರಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು

1.2) ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು.

ಪೌರಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ರೂಪುದಳೆದು ವರ್ತಮಾನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಕಂಡು ಬರುವ, ಭೀಮ ರಾಮ, ಸೀತೆ, ಪರಶುರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ ಮೊದಲಾದವರ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ವರ್ಗ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಎರಡನೆದಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ, ವಿ ಮಾದಿತ್ಯ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ರಾಘವಾಂಕ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾ ವನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚುವುದು ತ್ರಾಸದಾಯಕ ಕೆಲ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ಒಂದೆಂಬಂತೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಇದ ಕಾರಣ.

2. **ಸ್ಥಳ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು :** ಇವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಜ ವಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದರೂ ಸ್ಥಳಕ್ಕೇ ಮಹತ್ವ ಸಂದಾಯವಾ ತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳದ ವಿ–ಶಿಷ್ಟತೆ ಅಥವಾ ಅ–ಸಾಮಾನ್ಯತ್ವವೇ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ತಳಹ ಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಒಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಇರುವ ಹೆಸರಿನ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಇಂ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ರಂಜಕವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ದೊಡ್ಡದಾದ ಕಲ್ಲು (ಕಬಕದ ಕಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯ), ವಿಶಾಲವಾದ ಕೆರೆ (ಬಳ್ಪದ ಸಮೀಪದ ಭೋಗಾಯನ ಕೆರೆಯ ಐತಿಹ ಆಳವಾದ ಬಾವಿ (ಕೋಟೆಕಾರಿನ ಜಟಾಯುತೀರ್ಥದ ಐತಿಹ್ಯ) ನದಿಯ ಉಗಮ ಸ್ಥಾನ (ಶರಾವತಿ ನದಿ ಹುಟ್ಟುವ ಐತಿಹ್ಯ) ವಿಶಾಲವಾದ ಗುಹೆ (ಅಜ್ಜಾವರದ ರುವ ಪಾಂಡವರ ಗುಹೆಯ ಐತಿಹ್ಯ) ದೊಡ್ಡದಾದ ಕಟ್ಟಡ (ಕಳುವಾರು ಚರ್ಚಿ ಐತಿಹ್ಯ) ಹೀಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಖ್ಯಾದೃ ಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಸ್ಥಾನ ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

3. **ಘಟನಾ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು :** ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟ (Incident) ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು, ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎರಡನೇ ಸ್ಥಾನದ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುವುದರ ಬದಲು ಜನರ ಗುಂ ಅಥವಾ ಜನಸಮೂಹವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಶೃಂಗೇರಿಯ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊ ಯಾಚಿಗೆ ಎಳೆಯಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಹೇಳುವ ಐತಿಹ್ಯ ಇದ ಮಾದರಿ ಉದಾಹರಣೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಶಿವಲಿಂಗವನ್ನು ಆನೆಯಿಂದ ಕಟ್ಟಿ ಎಳೆಸಿದ ಶಿವಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಬಂದದ್ದು, ಮಾಡದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಕುಳಿತ ಇಬ್ಬರ ಹೆಣ ಮರುದ ದೊರಕಿದ್ದು, ಮೇಯುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಣಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಕಲ್ಲಾದದ್ದು, ಸಾಕು ಹಯುದಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಬಿಳೀದನ ಹಾಲುಣಿಸಿದ್ದು, ಸರ್ಪಗಳು ಹೂಳಿಟ್ಟ ನಿ

ಯನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಾ ಮಲಗಿದ್ದು, ಹರಿಹರ ರಾಘವಾಂಕನ ಹಲ್ಲು ಮುರಿದದ್ದು ಅಜೂರು-ಉರುಡೂರಿನಲ್ಲಿ ಜಗಳವಾಗಿದ್ದು — ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ.[3] ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆಯೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸಮೂಹದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಬಹುವಿಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಗೂಢಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಜನರನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.[4] ಐತಿಹ್ಯದ ಅವಲಂಬನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಜನಪದರ ಜೀವನಕ್ರಮ ಸುಗಮವಾಗಿ ಸಾಗಲಾರದು.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1. ಶಿಷ್ಟ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ 1986. ಮತ್ತು SILVA 1985.
2. ಈ ತರದ ವಿವೇಚನೆಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ : SILVA 1985: 121-131
3. ಮೇಲಿನ ಮೂರು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿದೆ.
4. ಐತಿಹ್ಯವೊಂದನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನೋಡಿರಿ: ವಿವೇಕ ರೈ 1985.

ಗ್ರಂಥಋಣ

1. ಕನ್ನಡ

1. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ. 'ಗ್ರಾಮೀಣ'. ಬೆಂಗಳೂರು : ಬಾಪ್ಕೋ ಪ್ರಕಾಶನ. 1977
2. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್. ಡಿ. ಎಲ್. (ಸಂ). 'ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು—ಮೊದಲನೇ ಸಂಪುಟ'. ಬೆಂಗಳೂರು. ; ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು. 1970.
3. ನಾಯಕ. ಹಾ. ಮಾ. (ಪ್ರ. ಸಂ). 'ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ—ಮೂರನೇ ಸಂಪುಟ'; ಮೈಸೂರು. ; ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ. 1971.
4. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ. 'ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ', [ಸಾಧನೆ, ಸಂಪುಟ 15. ಸಂಚಿಕೆ 3 ಮತ್ತು 4 ಜುಲೈ -ದಶಂಬರ.] ಬೆಂಗಳೂರು; ಪ್ರಸಾರಾಂಗ. ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, 1986.
5. ವರದರಾಜರಾವ್. ಜಿ. 'ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳು', ಮೈಸೂರು : ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ. 1970.

6. ವಸಂತಕುಮಾರ ತಾಳ್ತಜೆ. 'ಸಾರಸ', ಬೆಂಗಳೂರು. ಚಿರಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, 1985.
7. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. 'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ', ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ, 1985.
8. ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣರಾವ್, ಮಚ್ಚಿಮಲೆ. 'ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು', ಮಂಗಳೂರು. 1951
9. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ. 'ಸಿರಿಗನ್ನಡ ಅರ್ಥಕೋಶ', ಪುತ್ತೂರು. ಹರ್ಷ ಪ್ರಕಟಣಾಲಯ, 1967.
10. ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ. 'ಹಿಂದೂದರ್ಶನ ಸಾರ', ಮೈಸೂರು ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, 1940.

2. ENGLISH

1. Boscom R. William, 'Contributions to Folkloristics' Meerat : Folklore Institute, 1981.
2. Beane Wendell C and Doty William G. (Ed) 'Myths Riter, Symbols volume I', London : Harper Colophon books, 1976.
3. Christian Sen, Reidar Th, "The migratory Legends" Helsinki : Folklore Fellows Communications 175, 1958.
4. Degh Linda. 'Folk Narative', Folklore and Folklife (Ed Dorson M. Richard) London: The university of Chicago Press, 1972.
5. Dorson M Richard, 'Folklore, selected Essays', London Indiana University Press, 1972.
6. Dundes Alan, "Analytic Essays in Folklore", The Hague Mountan Publishers, 1979.
7. Fowler H. W. and F. G. (Ed), 'The pocket Oxford Dictionary of current English', Delhi : Oxford University Press, 1982.
8. Ghosh A.K. "Legends from Indian History", New Delhi Childrens book trust, 1985..
9. Grimm Jacob and Wilhelm, "Household tales" (Tr. Ed Hand Margaret), London : 1884.
10. Hand D. Wayland. (Ed), 'American Folk Legend, A symposium', Berkely and Los Angels : University of Coligornia Press, 1971.
11. Hand D. Wayland, 'Status of European and American Legend study', current Anthropology 6, 1965.
12. Kittel F. 'Kannada English Dictionary' Mangalore Basel Mission Press, 1894.

13. Kirkapatric E. M. 'Chambers 20th century Dictionary', Madras : Allied Publishers Limited, 1983.
14. Rosenbery Donna, 'World Mythology', London : Harrap, 1986.
15. Silva W.R.D. 'From RTA to Dharma', India : Pragathi-Prakashana, 1985.
16. Tzvetan Todorov, 'Symbolism and Interpretation', London : Rontledge and Kegan Paul, 1983.

ಆಡಳಿತ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಆಯಾಮ

ಡಾ. ಕೈ. ಪೊದುವಾಳ್

ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಆಡಳಿತಾ ವಿಧಾನವು (Management) ಭಾರತದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ–ಅಮೇರಿಕಾ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ (Administration) ವಿಧಾನಗಳ ಅಂಧಾನುಕರಣೆ ಭಾರತೀಯ ಆಡಳಿತಾಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಸಾಧ್ಯವಾದ ಕಳವಳಕಾರಿ ಸ್ಥಿತಿಗೀಡುಮಾಡಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತ ದುಂರವಸ್ಥೆಗೆ ಮೂಕ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಹೀಗೇಕೆ ?

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಡಳಿತಾ ತತ್ವಗಳು ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ನಮ್ಮ ಆಡಳಿತಾ ಶಿಕ್ಷಣವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶೈಲಿಯದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಓತಪ್ರೋತವಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಯೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಪಾಲು ಪಡೆದು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಿರುವ ನಡವಳಿಕಾ ವಿಜ್ಞಾನವೂ (Behavioural Science) ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು. ಉದಾಗೆ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಕ್ಯಾಥೋಲಿಕ್ ನಡತೆ, ಭಿನ್ನಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಕೈಗಾರಿಕಾ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳು, ಅಲ್ಪ ಜನ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ.

ಭಾರತದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ; ಅಧಿಕಸಂಖ್ಯಾ ಪ್ರಜಾಸ್ತೋಮ, ಒಟ್ಟು ಕುಟುಂಬ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ, ವಿವಿಧ ಭಾಷೆ, ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಮತಗಳು, ಭಿನ್ನತೆ–ವೈವಿಧ್ಯಗಳು, ವಸಾಹತು ಪ್ರಭಾವ-ಇವು ಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು. ಶತಶತಮಾನಗಳ ಬಳುವಳಿಯಾದ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಳಿಸುವುದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆದ 40 ವರ್ಷಗಳ ನಂತರವೂ ಭಾರತೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ಶೈಲಿಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಸೋಜಿಗ. ಅಮೇರಿಕ, ಬ್ರಿಟನ್ ಹಾಗೂ

ಜಪಾನ್‌ಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ಶೈಲಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ನಿರುತ್ತರರು !

ಏನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ ?

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗುವ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿವೆ: (ಅ) ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಲು ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗನುಗುಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕ ಅನುಷ್ಠಾನ ವಿಫಲವಾಗುವುದು ; (ಬ) ತಮ್ಮ ಪರಿಸರಗಳಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದ ಅನ್ಯದೇಶೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಭಾರತದ ಭಿನ್ನವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನಿತ್ತ ಟೇಲರ್, ಫಯೋಲ್, ಡೀನ್, ಡ್ರಕರ್ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ತಜ್ಞರು ಶ್ಲಾಘನೀಯರು. ಆದರೂ, ಪ್ರಗತಿಪರ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ಶೈಲಿಯು ಭಾರತೀಯತೆ ಸಾಧಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕ, ಹಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಉತ್ಪಾದನೆ ಅಥವಾ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ರಂಗಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ವಿಧಾನವು ಭಾರತೀಯ ಅಂಶಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕು.

ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ–ಪರಿಸರ

ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪುರಾಣ, ಪರಂಪರಾನುಗತ ರೀತಿ ನೀತಿ ಹಾಗೂ ಇತರ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಉದಾಗೆ, ರಾಮಾಯಣ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದವನೂ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ 'ರಾವಣ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಡುವುದಿಲ್ಲ !

ಕಲೆ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಗಣಿತಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ತನ್ನದಾದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿದೆ. ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಸಂಖ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ, ಉಪನಿಷದ್ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ವಾಸನೆ ಇದೆ. ಆರು ಲಕ್ಷದಷ್ಟಿರುವ ವ್ಯವಸಾಯಸಾಂದ್ರ ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನಜನಿತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿಜಜೀವ ತುಂಬಲು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ.

ಮೀಸಲಾತಿ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ಜನರು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ಶಿಕ್ಷಣ ರಂಗಕ್ಕೆ ಪಾದಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಲು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನಾ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಅಗತ್ಯ.

ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವೇದ-ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಸತ್ಯಪ್ರಿಯತೆ, ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮತೆಗಳನ್ನು ವ್ಯವಹಾರ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸುವುದರಿಂದ ಅನೇಕಾನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಜ್ಞಾನ ಚಕ್ಷುಗಳಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಸೂಕ್ತ ಪರಿಹಾರಗಳಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪಂಚತಂತ್ರದ ಸಾಮ-ಭೇದ-ದಂಡ ಗುಣಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನತಜ್ಞನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶಗಳನ್ನು ನೀಡಬಹುದು :

ಹಂಚುವುದರಿಂದ ಸಂತೋಷವೃದ್ಧಿಸುವುದು. ಬೌದ್ಧಮತದ ಈ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಳವಡಿಸಬಹುದು. ಅಸಮ ಅಥವಾ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಐಶ್ವರ್ಯ/ಅನುಕೂಲತೆ/ಭದ್ರತೆಯ ಪಾಲುಗಾರಿಕೆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನ ತಜ್ಞನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಾಗಾಗದಿದ್ದರೆ, ಅತೃಪ್ತಿ, ಅಸಹಕಾರ ಹಾಗೂ ಅಸಹನೆಯು ಕಾರ್ಮಿಕ-ಮಾಲಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮಹಾತ್ಮ ಬುದ್ಧನಿತ್ತ ಈ ಉಪದೇಶಕ್ಕೊಂದು ಉತ್ತಮ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ ಆಡಳಿತಗಾರನ ಸ್ವಸೇವೆ, ಸ್ವಹಿತ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾಭಿವೃದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯವಿತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಂಥದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವುದು ಅನುಭವ ಸತ್ಯ.

ಉತ್ತಮ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಬಂಧ ಸೃಜನೆಗೆ ಭೀಷ್ಮನ ಮಾಲಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಅನುಸರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯ.

ಪಂಚತಂತ್ರದ ನರಿಯ ಕುಹಕತೆ, ತೋಳದ ಶೋಷಣಾಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಹದ್ದುಗಳ ಕ್ರೂರತೆಗಳನ್ನು ಶೀತಲ ಪೈಪೋಟಿಯುತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉತ್ಪನ್ನದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಪ್ರವೇಶ, ಉತ್ಪನ್ನದ ಸುಧಾರಣೆ, ಬೆಲೆ ನಿರ್ಧಾರ, ಉತ್ಪನ್ನ ಸಮೂಹ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ವಿಧಾನ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ವ್ಯೂಹರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಉಪಯೋಗ ಬಹಳ. ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಗಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಪೂರ್ವಚಿಂತನೆಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡಬಲ್ಲುದು.

ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಸ್ಪರ್ಧಿಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ತಪ್ಪಿಲ್ಲದ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಉನ್ನತ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಕುಟಿಲೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ/ಆಡಳಿತಗಾರ ಲಕ್ಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವ್ಯವಹಾರ ರಣರಂಗದ ಪೈಪೋಟಿ ಎದುರಿಸಲು ಮತ್ತು ಹೊಡೆದುರುಳಿಸಲು ತಕ್ಕ ವ್ಯವಹಾರ

ಚಾಣಕ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ಶೌರ್ಯ-ಧೀರತೆಗಳು ಯುವ ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯಾಗಬಲ್ಲುದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಸಂಖ್ಯ ಕಥೆಗಳು ಅಚಲ ಸ್ವನಿರ್ಧಾರದ ಉದ್ದೀಪಕಗಳು. ಗ್ರಾಹಕ ಚಳುವಳಿ ಹಾಗೂ ಉತ್ತಮ ವ್ಯವಹಾರ ಕುದುರಲು ಇವು ಮೀಟರುಗಲ್ಲುಗಳಾಗಬಲ್ಲುವು.

ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಣದ ರಕ್ಷಕ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕಸ್ಥನಾದ ಧನಾಡಳಿತಗಾರ, ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಗೂ ವರದಿಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಕುಶಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಬೇಕು. ಶ್ರೀರಾಮನ ಸತ್ಯಸಂಧತೆ, ಹಿರಿಯರಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ-ಗೌರವ, ಉನ್ನತ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ-ವಿಶ್ವಾಸ ಗುಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ದಾರಿದೀಪಗಳಾಗಬಲ್ಲುವು. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಬಸವಳಿಯದ ಸತ್ಯಾನುರಾಗ, ಧರ್ಮರಾಯನ ಧರ್ಮಶೀಲತೆಗಳು ಧನಾಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸತಕ್ಕ ಅಂಶಗಳು. ಪೂರ್ವನಿರ್ಧರಿತ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಆಡಳಿತೆಗೆ ದೂರ್ವಾಸ-ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರ ಪಂಥಗಾರಿಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಬಲ್ಲುದು.

ಧ್ರುವ-ಪ್ರಹ್ಲಾದರ ಅನಂತ ಶ್ರದ್ಧೆ-ಭಕ್ತಿ-ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಸೀತೆ-ಮಂಡೋದರಿ-ಸಾವಿತ್ರಿಯರ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಗಾಂಧೀಜಿ-ವಿವೇಕಾನಂದ-ಆಚಾರ್ಯರುಗಳ ಅಖಂಡ ಸಾಧನೆಗಳು, ಅರ್ಜುನ-ಭೀಮರ ಕ್ಷಾತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಕರ್ಣನ ಸ್ನೇಹ-ಪ್ರೀತಿ-ದಾನ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸಬಲ್ಲುವು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಜರುಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಜತೆ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧರನ್ನು, ಪರಂಪರೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಭಾರತೀಯ ಆಡಳಿತ ಜನ್ಮ ತಾಳುತ್ತದೆ. ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಭಾರತೀಯ ಗಾಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಬರಿಯ ಒಣ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆಯುಳ್ಳ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರವಿದೆ. ಗೊಡ್ಡು ವೇದಾಂತವಲ್ಲದ ಅದು ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೈದೀಪಗಳಾಗಿ, ಇಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಬಲ್ಲುವು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನವು ಜನರ ಜೀವನ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತ. ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನ ಅಸಡ್ಡೆಯಿಂದಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನ ಶಿಕ್ಷಣವು ನಮ್ಮ ಉನ್ನತ ಪೂರ್ವ ಸಾಹಿತ್ಯಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಿದೆ. ಸಿಂಧೂ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮೂಲ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಆಡಳಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸದ ಹೊರತು

ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನ ಶಿಕ್ಷಣವು ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಲಾರದು.

ಆಡಳಿತೆಯ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳಾದ ಯೋಜನೆ, ಸಂಘಟನೆ, ನಿಯಂತ್ರಣ, ಸಮನ್ವಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವಿಶೇಷ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಬಲ್ಲವು. ಉದ್ದೇಶಿತ ಗುರಿಯ ನಿಖರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಆಡಳಿತಾತಂತ್ರ ಸರಳಗೊಳ್ಳುವುದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕೊಡುಗೆಯ ಜತೆ ಭಾರತೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ,ಆಡಳಿತವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿ ಬದಲಾವಣಾ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಸದೃಶ ಪವಾಡ ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಭಾರತೀಯ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಯೋಜನಾ ಸಂಗಮ ಅವಗತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಗೆ ಜೀವ ತುಂಬಬಲ್ಲುದು.

ಆಡಳಿತ ಶಿಕ್ಷಣವು ತನ್ನ ಮಹತ್ತರ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೈಗಾರಿಕಾ/ಉದ್ಯೋಗ ಘಟಕ, ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಪರಿಸರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡುವಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಆಯಾಮವು ಮಾಡಬಲ್ಲುದು.

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ

ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ

ಪ್ರಾಣಿಗೂ-ಮನುಷ್ಯಪ್ರಾಣಿಗೂ ಇರುವ ಏಕೈಕ ಅಂತರವೆಂದರೆ ವಿಚಾರ-ಆಲೋಚನೆ–ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಕ್ರಿಯೆ ಒಂದೇ ಇದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ-ಕ್ರಿಯೆಗಳೆರಡೂ ಸಮ್ಮಿಲನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬೆಲೆ ಇದೆ. ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಜೀವಿಯೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ. ಅಂತೆಯೇ ಆತನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾರಿಕೊಂಡವರು, ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದವರು, ಅರಿವು-ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ದೂರವಿರುವವರು ಮನುಷ್ಯರೇ ಅಲ್ಲ. ಅಂತವರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕೀಳಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಬದುಕಿನ ಅರ್ಥ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಬದುಕಿನಿಂದ ದೂರವಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಅರಿವಿನ ಬೇರಿನಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ, ಸಂದೇಹಗಳ ತಾಕಲಾಟದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಿಚಾರ ಜನ್ಮ ತಾಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೇ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಂದಿನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ, ಸಂದೇಹಪಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಒಬ್ಬ ವಿಚಾರವಾದಿ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಈ ಮೌಲ್ಯ-ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆವ ಸಂಘರ್ಷ, ಬದುಕು-ಬದುಕುಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿ ಹೊಸ ಬದುಕಿನ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವುದೇ ನಿಜವಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಆಧಾರಗಳ ನಡುವೆ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಅಂದಂದಿನ ಸಮಾಜದ ಜನಸಮುದಾಯದ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ವಿಚಾರಕ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ನಿಜವಾದ ಕ್ರಾಂತಿ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡ ಸಮಾಜದ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ವೈಚಾರಿಕತೆ. ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸದೆ ಆತನ ಶೋಷಿತ ಬದುಕನ್ನು ಬದಲಿಸಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ. ಇಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಆ ಸಮಾಜದ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಕಾರ್ಯ ವಿಚಾರವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಕಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯವೇ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ಲಕ್ಷಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮನಸ್ಸು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ವಚನದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಚಲನಶೀಲಗೊಳಿಸುವ; ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಗೊಂಡ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲಾಸದ ಸೆಲೆಯೊಡೆಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಜಿಡ್ಡುಗಟ್ಟಿದ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ವಿಚಾರವಾದದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಆಗಾಗ ನಡೆದಿವೆ. ಹೊಸ ಮನುಷ್ಯನ ಹುಟ್ಟಿಗಾಗಿ ಅಂದಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ವೈಚಾರಿಕ ತಾಕಲಾಟದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು-ಹೊನ್ನು-ಮಣ್ಣುಗಳಿಗಾಗಿ ಬಡಿದಾಡಿದವರೇ ಹೆಚ್ಚು ಜನ. ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ, ವಿಚಾರವಾದದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದವರು ಕಡಿಮೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಆ ಪರಂಪರೆ ವಚನಕಾರರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು-ಹೊನ್ನು-ಮಣ್ಣುಗಳಿಗಾಗೇ ಬಡಿದಾಡಿ ಸತ್ತ ರಾಜ-ಮಹಾರಾಜರ ಬದುಕೇ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ-ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ವಿಚಾರ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಸಿ ಜನಪರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ವಚನಕಾರರ ಮಹತ್ವ-ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಹೋಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದು ಎಲ್ಲ ಜನಸಮುದಾಯದ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಈ ಚಳುವಳಿ ಕನ್ನಡ ನೆಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಂಡು, ಲಿಂಗಾಯಿತರ ಮನೆಯಂಗಳದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲಕಚ್ಚಲು ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿವೆ.

ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು–ರಾಜಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಧರ್ಮಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ನಂತರ ಜನಪರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೋರಾಟದತ್ತ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯೇ ನಿಜವಾದ ಕ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ತಿಳಿದ ವಿಶ್ವದ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ

ಧರ್ಮಸುಧಾರಣೆಯತ್ತ ಗಮನ ಕೊಡುವ ವಚನಚಳುವಳಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪದೇ ಹೋಗಿದೆ. ಧರ್ಮಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಈ ಚಳುವಳಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಅಲ್ಲಿ ಜನಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡನೇ ಆದ್ಯತೆ ದೊರಕಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಕಾರರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೂ ಕೂಡ ಧರ್ಮದ ಮೂಷೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರಬೀಳುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾನವೀಯ ಕಳಕಳಿಯೊಂದಿಗೆ, ಶೋಷಿತರ ಪರವಾಗಿ ಕಿಡಿಗೊಂಡ ಈ ಚಳುವಳಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಕನ್ನಡ ನೆಲದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಚನಕಾರರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮೂಲಪುರುಷರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ವಚನಕಾರರು ವಚನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜತೆಗೆ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಒಬ್ಬ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತಿ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣನಾದರೆ, ವಿಮರ್ಶಕ ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡು ಆಚರಣೆಗೆ ತರುವ ಪ್ರಮುಖ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ವಚನಕಾರರು ಸ್ವತಃ ತಾವೇ ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ–ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ ಜತೆ–ಜತೆಯಾಗಿಯೇ ನಡೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶೋಧನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಚನಕಾರರ ಹೋರಾಟ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಅರಿವಿನಿಂದ, ಬದುಕಿನ ಅನುಭವದಿಂದ, ಚರ್ಚೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹೊಸ ವಿಚಾರವಾದವನ್ನವರು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ವೈಚಾರಿಕ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಅರಿವು–ವಿಚಾರ–ಅನುಭವಸ್ಥರ ನುಡಿಮುತ್ತು–ಸಜ್ಜನರೊಂದಿಗಿನ ಚರ್ಚೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

> "ಕಿಯ ಬೆಳವಲ್ಲಿ ಸದೆಗೆ ಮುನಿವರಲ್ಲದೆ ಬೆಳೆಗೆ ಮುನಿದವರುಂಟೆ ಅಯ್ಯಾ?
> ಅರಿದಂಗವ ತಾಳಿದವರಲ್ಲಿ ಮರವೆಗೆ ಮುನಿವರಲ್ಲದೆ
> ಅರಿವಿಗೆ ಮುನಿವರುಂಟೆ ಅಯ್ಯಾ ?" —ಅರಿವಿನ ಮಾರಿತಂದೆ

> "ಬೀಜದೊಳಗಣ ವೃಕ್ಷದಹಣ್ಣ ಅದನಾರು ಮೆಲಬಹುದು ?
> ಸಸಿಯೊಳಗಣ ಲತೆ ಪೂರ್ಣ ತಲೆದೋರದ
> ನಸುಗಂಪಿನ ಕುಸುಮವ ಆದಾರು ಮುಡಿವರು ?
> ಇಂತೀ ಅರಿವಿನ ಅರಿವ ಕುರುಹಿಟ್ಟು ಕೊಡುವನೆ ಲಿಂಗಾಂಗಿ ?
> —ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಮ್ಮ

"ಕೆಂಡ ಕೆಟ್ಟು ಕೆಂಡವಾಗಬಲ್ಲುದಲ್ಲದೆ ಬೂದಿಯಾಗಿ ಬೂದಿ ಹೊತ್ತಬಲ್ಲುದೆ ?
ಸೂತಕ-ಸೂತಕಕ್ಕೊಳಗಪ್ಪುದಲ್ಲದೆ, ಭಸ್ಮ ಮೇಲೆ ಕೆಂಡವೊಳಗಡಗುವದಲ್ಲದೆ.
ಕಾಷ್ಠ ಮೇಲೆ ಕೆಂಡವೊಳಗಡಗಿದುದುಂಟೆ ?
ಅರಿದ ಅರಿವು ಮರವೆಂಗಪ್ಪುದೆ ?" —ಮಾದಾರ ಧೂಳಯ್ಯ

"ಎಲ್ಲ ಎಲ್ಲವನರಿದು ಫಲವೇನಯ್ಯಾ
ತನ್ನ ತಾನರಿಯಬೇಕಲ್ಲದೆ ?
ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಸ್ವಯವಾಗಿರಲು
ಅನ್ಯರ ಕೇಳಲುಂಟೆ ?" —ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕ

"ಕಿರಿಯರಾದರೇನು ಹಿರಿಯರಾದರೇನು
ಅರಿವಿಂಗೆ ಹಿರಿದು ಕಿರಿದುಂಟೆ ?" —ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು

ಈ ಮೇಲಿನ ಐದೂ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆ–ಉಪಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳಿಂದ ಬಂದ ವಚನಕಾರರು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. "ಮರವೆಗೆ ಮುನಿವರಲ್ಲದೆ ಅರಿವಿಗೆ ಮುನಿವರುಂಟೆ ?" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಅರಿವಿನ ಮಾರಿ ತಂದೆಗಳ ವಚನದಲ್ಲಿ ದಟ್ಟ ಸತ್ಯವಿದೆ. ಹೊಸ ಅರಿವನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದಾಗ ಅರಿವಿನ ಮಾರಿ ತಂದೆಯಂತಹ ವಚನಕಾರರು ಅದರ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಅರಿವಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಮ್ಮನಿಗೆ ಲಿಂಗಾಂಗಿಗಿಂತ ಅರಿವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಪರವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ದಾಟಿ; ಜ್ಞಾನಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯತ್ತ ಮಹಾದೇವಮ್ಮನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿದೆ. ತಾನು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ತಾನೇ ದಾಟಿ ಬೆಳೆಯುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ದೊಡ್ಡ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಅಂತಹ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೋಳಿಗೆ ಮಹಾದೇವಮ್ಮನಂತಹ ಒಬ್ಬ ದುಡಿವ ಮಹಿಳೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುವ ಹೊಸ ತಾಕತ್ತನ್ನು ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ವಚನಕಾರರ ಎತ್ತರವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. "ಅರಿವಿನ ಕುರುಹಿಟ್ಟು ಕೊಡುವನೆ ಲಿಂಗಾಂಗಿ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ ಧ್ವನಿ ಝಳಪಿಸುತ್ತದೆ.

"ಅರಿದ ಅರಿವು ಮರವೆಂಗಪ್ಪುದೆ ?" ಎನ್ನುವ ಮಾದಾರ ಧೂಳಯ್ಯ; "ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಸ್ವಯವಾಗಿರಲು ಅನ್ಯರ ಕೇಳಲುಂಟೆ ?" ಎನ್ನುವ ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕ ಈ ಮುಂತಾದ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಅರಿವುಗಳಿಗಿಂತ ತನ್ನನ್ನು ತಾನರಿತುಕೊಂಡ ಅರಿವು ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾತಿ–ಲಿಂಗ–ವಯಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಒಡೆದಾಳುತ್ತಿದ್ದ ಶತಮಾನಗಳ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನ ಸಿಡಿಲಿನಂತೆ ಎರಗಿದೆ. "ಅರಿವಿಂಗೆ ಹಿರಿದು ಕಿರಿದುಂಟೆ ?" ಎಂದು ಹಿರಿಯನಾದ ಪ್ರಭುವೇ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತು ನಿಜವಾದ ಸಮತಾವಾದವನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಕ್ಕಮ್ಮನ ವಚನವೊಂದು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ.

> "ಹೋತಿನ ಗಡ್ಡದಂತೆ ಗಡ್ಡದ ಹಿರಿಯರ ನೋಡಾ
> ಬಿಡಾರ ಬಿಡಾರವೆಂದು ಹಿರಿಯತನಕ್ಕೆ ಅಹಂಕರಿಸಿ
> ಆಚಾರವಂ ಬಿಟ್ಟು ಅನಾಚಾರವಂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ
> ಭಕ್ತರೊಳು ಕ್ರೋಧ ಭ್ರಷ್ಟರೊಳು ಮೇಳ
> ಇವರು ನರಕಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯರು. ಆಚಾರವೇ ಪ್ರಾಣವಾದ ರಾಮೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ"
>
> —ಅಕ್ಕಮ್ಮ

"ಹೋತಿನಗಡ್ಡದಂತೆ ಗಡ್ಡದ ಹಿರಿಯರ ನೋಡಾ" ಎನ್ನುವಂತಹ ಮಾತು ಅರಿವಿನ ವೇಷಹಾಕಿದ ಸಾಧು–ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಕಪಟತನವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಿವು–ಆಚಾರವಾಗುವ ಸಾಧನಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

ಅರಿವೇ ಗುರು ಎಂಬಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ವಚನಕಾರರು ಶರಣರ–ಸಜ್ಜನರ ಅನುಭವದ ನುಡಿಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಚಾರವಾದಿಗಳ ಸಹವಾಸದಿಂದ ಮೂರ್ಖ ಕೂಡ ಮನುಷ್ಯನಾಗಬಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವಿಚಾರವಾದಕ್ಕೆ ವಚನಕಾರರು ಮೊದಲ ಸ್ಥಾನ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

> "ಕರಿಯನಿತ್ತಡೆ ಒಲ್ಲೆ ಸಿರಿಯನಿತ್ತಡೆ ಒಲ್ಲೆ !
> ಹಿರಿದಪ್ಪ ರಾಜ್ಯವನಿತ್ತಡೆ ಒಲ್ಲೆ !
> ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಸೂಳ್ನುಡಿಯನೊಂದರಗಳಿಗೆಯಿತ್ತಡೆ
> ನಿಮ್ಮನಿತ್ತೆ ಕಾಣಾ ರಾಮನಾಥ"
>
> —ದೇವರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ

> "ಕಡೆಗೀಲಿಲ್ಲದ ಬಂಡಿ ಹೊಡೆಗೆಡುಹುದ ಮಾಣ್ಬುದೆ
> ಕಡೆಗೀಲು ಬಂಡಿಗಾಧಾರ
> ಕಡುದರ್ಪವೇರಿದ ಒಡಲೆಂಬ ಬಂಡಿಗೆ
> ಮೃಡಭಕ್ತರ ನುಡಿಗಡಣವೇ ಕಡೆಗೀಲು ಕಾಣಾ ರಾಮನಾಥ"
>
> —ದೇವರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ

ದೇವರದಾಸಿಮಯ್ಯನ ಎರಡು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಶರಣರ ಸೂಳ್ನುಡಿಯ ಮಹತ್ವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆನೆ–ಸಂಪತ್ತು–ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಗೌಣವಾಗಿ ಶರಣರ ಸೂಳ್ನುಡಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವಭಕ್ತರ ನುಡಿಗಣವೇ ಕಡೆಗೀಲು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಅವರು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುವ ಬಂಡಿಯ ಪ್ರತೀಕ ತುಂಬಾ ಅದ್ಭುತ

ವಾಗಿದೆ. ಕಡೆಗೀಲಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು, ಅದರ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಶಿವಭಕ್ತರ ನುಡಿಗಡಣದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಒಡಲಿಲ್ಲದಾತ ಜಂಗಮ, ಪ್ರಾಣವಿಲ್ಲದಾತ ಭಕ್ತನಯ್ಯಾ
ಆಚಾರವೆ ಜಂಗಮ, ವಿಚಾರವೆ ಭಕ್ತನಯ್ಯಾ
ಆಚಾರ ವಿಚಾರವೆಂಬುದು ಸ್ವಾನುಭಾವ ಸಂಭಾಷಣೆ
ಕೂಡಲ ಚನ್ನ ಸಂಗಮದೇವಾ"

—ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ

ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನ ತುಂಬಾ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಒಡಲಿದ್ದವ ಜಂಗಮ, ಪ್ರಾಣವಿದ್ದವ ಭಕ್ತ–ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಜನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಭಕ್ತ-ಜಂಗಮ ಪದಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡಿಸುವದರ ಮುಖಾಂತರ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ತಳಪಾಯ ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಒಡಲಿದ್ದಾಕ್ಷಣವೇ ಜಂಗಮನಲ್ಲ, ಪ್ರಾಣವಿದ್ದಾಕ್ಷಣವೇ ಭಕ್ತನಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಆಚಾರವೇ ನಿಜವಾದ ಜಂಗಮ, ವಿಚಾರವೇ ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಶರಣರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚಿತ್ರ ಪರಿಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

"ಅನುಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ಲಿಂಗ
ಅನುಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ಜಂಗಮ
ಅನುಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ಪ್ರಸಾದ
ಅನುಭಾವದನುವಿನಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವನುಪಮಸುಖಿ"

—ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು

ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮ–ಪ್ರಸಾದಗಳೆಲ್ಲಾ ಅನುಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭು ಅನುಭಾವದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಎತ್ತರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ಅನುಭಾವವೇ ವಿಚಾರವಾದದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮ-ಪ್ರಸಾದಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡಿದ ಶರಣರು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರಿವು-ವಿಚಾರ-ಅನುಭಾವಗಳಿಗೆ ನೀಡುವದರಿಂದ ಅವರು ಇಂದಿಗೂ ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅರಿವು-ಆಚಾರ-ಅನುಭಾವಗಳು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜಾತಿ-ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸದೆ ಇಡೀ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪಲ್ಲವಿಸಲು ಇವುಗಳು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಅನುಭಾವದ ಮಹತ್ವವನ್ನು-ಜ್ಞಾನದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು-ವಿಚಾರದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನ-ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸಮ್ಮಿಲನವೇ ನಿಜವಾದ ಮುಕ್ತಿ. ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಬೀಜವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶರಣರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆತದ್ದು, ಅವರ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

"ಜ್ಞಾನದ—ಬಲದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದ ಕೇಡು ನೋಡಯ್ಯಾ
ಜ್ಯೋತಿಯ ಬಲದಿಂದ ತಮಂಧದ ಕೇಡು ನೋಡಯ್ಯಾ
ಸತ್ಯದ ಬಲದಿಂದ ಅಸತ್ಯದ ಕೇಡು ನೋಡಯ್ಯಾ"

—ಬಸವಣ್ಣ

ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನ ಜ್ಞಾನದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಸುಂದರವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಜತೆ ಸತ್ಯ–ಬೆಳಕು ಸೇರಿದಾಗ ಅಂಧಕಾರವೆಲ್ಲಾ ಕಳೆದು ಹೊಸ ಲೋಕವೇ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾನುಭಾವದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಜ್ಞಾನ ಅಳಿಯಲು, ಕತ್ತಲು ಕಳೆಯಲು, ಅಸತ್ಯ ದೂರವಾಗಲು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಸರಳಮಾರ್ಗ ಮತ್ತೊಂದು ಇರಲಾರದು. ಸರಳತೆ-ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತರವಾದುದನ್ನು ಹೇಳಿದ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳು ಚಿಂತನಶೀಲರಿಗೆ ತೋಡಿಟ್ಟ ಒರತೆಗಳಂತಿವೆ.

ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ನಡೆ-ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ತರುವದರ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣರಾದರು. ಚರ್ಚೆ–ಸಂವಾದಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಹಲವಾರು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು.

ಧರ್ಮ – ದೇವರು – ಶೋಷಣೆ :

ಧರ್ಮದ ನೆಲೆಬೀಡಾದ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ - ದೇವರುಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹಗಲು ದರೋಡೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಮೊದಲಿಗರು. ಬೌದ್ಧ - ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರ ಉಚ್ಚಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ವಚನಕಾರರ ಆಗಮನವಾಯಿತು. ತಪಸ್ಸಿನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜೈನರು ಕೇಶಲುಂಛನಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಬುದ್ಧನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಾದರು. ಜೈನ-ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕಠಿಣ ಆಚರಣೆ ವ್ರತಗಳಿಂದ ಜನ ಬೇಸತ್ತಾಗ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿನಿಂತು ಇಡೀ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನೇ ನುಂಗಿಹಾಕುವ ಸೆಣಸಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿತ್ತು.

ಗುಲಾಮಗಿರಿಯನ್ನು ಕಲಿಸುವ, ಪೂಜ್ಯತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೇ ಅಳಿಸಿಹಾಕುವ, ಭಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಭಯವನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾರ್ಯ ತೀವ್ರತರವಾಗಿತ್ತು. ಚಾತುರ್ವರ್ಣದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಜನಸಮುದಾಯ ನಾಲ್ಕು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಹೋಗಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಪಂಚಮ ಸ್ಥಾನ ದೊರಕಿತ್ತು. ಅನೇಕ ದೈವೋಪಾಸನೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಎಲ್ಲ ಗುಡಿ-ಗುಂಡಾರಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಸುಲಿಗೆ ನಡೆದಿತ್ತು. ಪೂಜಾರಿಗಳು – ದೇವಾಲಯಗಳು– ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ದೇವರುಗಳು ಬಡಜನತೆಗೆ ಯಮಯಾತನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ್ದವು.

ವೇದ - ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಠೇಂಕಾರ ಮುಗಿಲುಮುಟ್ಟಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದವರೆಲ್ಲಾ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಜನಸಮುದಾಯದ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಜನ ಬಡಜನತೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಯಜ್ಞಕುಂಡವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು- ಪೂಜಾರಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಧರ್ಮ-ದೇವರುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೂಬಿಟ್ಟ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು, ಅಂಧಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅವರ ಬದುಕಿಗೇ ಬೆಂಕಿಯಿಟ್ಟವು. ಜಾತಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ - ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಗೋಡೆಗಳು ನಿಂತವು. ಹೀಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೇಳಿದ್ದೇ ವೇದವಾಯಿತು, ಕೇಳಿದ್ದೇ ತರ್ಕವಾಯಿತು. ಭಯ-ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ತತ್ತರಿಸುತಿದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಬಾಯಿಯೇ ನಿಂತುಹೋಯಿತು, ಬಡಜನತೆಯ ದನಿಯೇ ಸತ್ತುಹೋಯಿತು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಮಿಸಿದ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಯಿತು.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದರು. ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಏಳ್ಗೆಗಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿದರು. ತಾವು ಕಂಡುಂಡ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರು. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಧರ್ಮ-ದೇವರುಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಬಿತ್ತಿದ ವಿಷವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಲು ವಚನಕಾರರು ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಲ್ಲೇ ಬದುಕಿದ ಜನತೆಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಅಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಚನಕಾರರು ಈ ಧರ್ಮ-ದೇವರು ದೇವಾಲಯ-ಪೂಜಾರಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ-ಉಪಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವದೇ ಗೊತ್ತಿರದ ಅಂದಿನ ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವ ತಾಕತ್ತನ್ನು ವಚನಕಾರರು ತಂದುಕೊಟ್ಟರು. ಅಂತೆಯೇ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳಂತಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇಡೀ ವಿಶ್ವಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತರ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದಂತೆಲ್ಲಾ ವಚನಕಾರರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ತೀವ್ರವಾಯಿತು.

ರಾಜನಾದವ ಧರ್ಮಪರಿಪಾಲಕನೂ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾ ಬಂದ ವೈದಿಕವರ್ಗ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಮೌಢ್ಯತೆಯಾಗಿತ್ತು. ರಾಜನೆಂಬುವನು ಈ ಮೌಢ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಗೆ ವಾರಸುದಾರನಾಗಿದ್ದ. ಹೀಗಾಗಿ ವೈದಿಕ ಶೋಷಕರ

ನಿರಂತರ ಶೋಷಣೆ ನಡೆಸಲು ರಾಜನ ಒಪ್ಪಿಗೆ - ಜನತೆಯ ಬೆಂಬಲ ಎರಡೂ ದೊರತಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವದು, ಗುಲಾಮರನ್ನು ಮನುಷ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವದೆಂದರೆ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡಂತಾಗಿತ್ತು. ರಾಜ-ರಾಜಗುರು-ಪೂಜಾರಿಗಳ ಗುಲಾಮರಾದ ವರ್ತಕರು-ಮೂಢಜನರು ವಚನಕಾರರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಕಿಡಿಕಾರಿದರು. ವಚನಕಾರರ ಹೋರಾಟದ ಹುಟ್ಟಡಗಿಸಲು ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಂಡರು. ರಾಜರನ್ನು-ರಾಜರ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು, ವರ್ತಕರನ್ನು-ಮೂಢಜನತೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವೈದಿಕ ವರ್ಗ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ಕ್ಯಾನ್ಸರ್‌ದಂತಹ ಮಾರಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ರಾಜಕೀಯ ಸಂಚು ನಡೆಸುವಲ್ಲಿ, ಅಧಿಕಾರದ ಬಾಲಬಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತರಾದ ವೈದಿಕ ವರ್ಗ ರಾಜಕೀಯದಿಂದ ದೂರವುಳಿದ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ತಣ್ಣಗಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೂ ಸಫಲವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಅವಧಿಯಲ್ಲೇ ಸಾಧಿಸಿದ ವಚನಕಾರರ ಸಾಧನೆ-ಹೋರಾಟ ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳನ್ನು ನೀಡಿತು.

ವಚನಕಾರರು ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಮುಖಾಂತರ ಮಾತ ನಾಡುವದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಧರ್ಮ ದೇವರುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಯನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಿದರು ಅವರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ-ದಯೆಯಾಯಿತು. ಕರ್ಮ-ಕ್ರಿಯೆ ಯಾಯಿತು. ದಯೆಯೇ ಧರ್ಮದ ಮೂಲವಾಯಿತು. ವಚನಕಾರರು ಸ್ವರ್ಗ- ನರಕಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದರು, ''ಅಯ್ಯಾ ಎಂದಡೆ ಸ್ವರ್ಗ, ಎಲವೊ ಎಂದಡೆ ನರಕ'' ಎಂಬಂತಹ ನುಡಿಮುತ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದ್ದ ಮೌಢ್ಯತೆಯನ್ನು ದೂರಸರಿಸಿದರು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ರಿಗೆ 'ಧರ್ಮ' ಇಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿ, 'ಸ್ವರ್ಗ' ಇಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾದದ್ದು ವಚನಕಾರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ 'ಧರ್ಮ' ವೆಂಬುದು ಬಿಡಿಸಲಾರದ ಕಗ್ಗಂಟಾಗಿ, 'ಸ್ವರ್ಗ'ವೆಂಬುದು ಆಕಾಶದಷ್ಟು ದೂರವಾಗಿ ಇದ್ದವು. ವೇದ-ಶಾಸ್ತ್ರ - ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ವಚನಕಾರರು ಅವುಗಳ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಸಾರಿದರು.

> ''ವೇದಕ್ಕೆ ಒರೆಯಕಟ್ಟುವೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಗಳವನಿಕ್ಕುವೆ
> ತರ್ಕದ ಬೆನ್ನ ಬಾರನೆತ್ತುವೆ, ಆಗಮದ ಮೂಗ ಕೊಯಿವೆ, ನೋಡಯ್ಯಾ''
>
> —ಬಸವಣ್ಣ

> ''ವೇದವೆಂಬುದು ಓದಿನಮಾತು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಸಂತೆಯಸುದ್ದಿ
> ಪುರಾಣವೆಂಬುದು ಪುಂಡರ ಗೋಷ್ಠಿ'' —ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು

> ''ವೇದ ಘನವೆಂಬೆನೆ ? ವೇದ ವೇದಿಸಲರಿಯದೆ ಕೆಟ್ಟವು
> ಶಾಸ್ತ್ರ ಘನವೆಂಬೆನೆ ? ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಧಿಸಲರಿಯದೆ ಕೆಟ್ಟವು
>
> —ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ

"ವೇದಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣಾಗಮಗಳೆಂಬ
ಕೊಟ್ಟಣವ ಕುಟ್ಟುತ್ತಾ, ನುಚ್ಚುತೌಡು ಕಾಣಿರೋ" —ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ

"ನಾದಬಲದಿಂದ ವೇದಂಗಳಾದವಲ್ಲದೆ, ವೇದ ಸ್ವಯಂಭುವಲ್ಲ
ಮಾತಿನ ಬಲದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಂಗಳಾದವಲ್ಲದೆ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಸ್ವಯಂಭುವಲ್ಲ".
—ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ

ವೇದ-ಶಾಸ್ತ್ರ - ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳಿದ್ದೇ ಕೊನೆಯ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಜನಸಮುದಾಯ ವಚನಕಾರರ ಈ ಸಿಡಿಲಿನಂತಹ ಮಾತುಕೇಳಿ ಬೆರಗಾದರು. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಮಂಕುಕವಿದ ತಲೆಯಲ್ಲಿ, ವಚನಕಾರರ ಸ್ಫಟಿಕದಂತಹ ನುಡಿಗಳು ತೀವ್ರವಾದ ತಾಕಲಾಟವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದವು. ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಗು ಕೊಯ್ಯುವ, ಬೆನ್ನು ಬಾರಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ವಚನಕಾರರಿಂದ ತೀವ್ರವಾದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಚಿಗುರತೊಡಗಿದವು, ಬದಲಾವಣೆಯ ಗಾಳಿ ಬೀಸತೊಡಗಿತ್ತು.

ಕಾಲಿಡಲು ಸ್ಥಳವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ದೇವರುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು. ಮರ-ಮಡಿಕೆ-ಕಸಬರಿಗೆ–ಒಳ್ಳು-ಒನಕೆಗಳೆಲ್ಲಾ ದೇವರುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೈವವಾಗಿದ್ದ. ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿಸಲು ವಚನಕಾರರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಫೋಟಿಸಿದರು. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಈ ಎರಡು ವಚನಗಳು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಗಮನಾರ್ಹವಾದವುಗಳು.

"ಅರಗುತಿಂದು ಕರಗುವ ದೈವವ
ಉರಿಯಕಂಡಡೆ ಮುರುಟುವ ದೈವವನೆಂತು ಸರಿಯೆಂಬೆನಯ್ಯಾ ?
ಅವಸರ ಬಂದಡೆ ಮಾರುವ ದೈವವನೆಂತು ಸರಿಯೆಂಬೆನಯ್ಯಾ ?
ಅಂಜಿಕೆಯಾದಡೆ ಹೂಳುವ ದೈವವನೆಂತು ಸರಿಯೆಂಬೆನಯ್ಯಾ ?
—ಬಸವಣ್ಣ

"ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿದ ಕಾರಣ
ಗೌತಮಮುನಿಗೆ ಗೋವಧೆಯಾಯಿತ್ತು.
ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿದಕಾರಣ
ಬಲಿಗೆ ಬಂಧನವಾಯಿತ್ತು.
ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿದ ಕಾರಣ
ಕರ್ಣನ ಕವಚ ಹೋಯಿತ್ತು.
ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿದ ಕಾರಣ
ದಕ್ಷಂಗೆ ಕುರಿದಲೆಯಾಯಿತ್ತು.
ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿದ ಕಾರಣ
ಪರಶುರಾಮು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ.
ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿದಕಾರಣ
ನಾಗಾರ್ಜುನನ ತಲೆ ಹೋಯಿತ್ತು."

—ಬಸವಣ್ಣ

ಮೂಢಜನತೆಯ ನಡುವೆ ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ನಿಂತಿದ್ದ ದೈವಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಟೀಕಿಸಿದ ಬಸವಣ್ಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿದ ಕಾರಣ ಯಾರ್ಯಾರಿಗೆ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ತೊಂದರೆಯಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಎರಡನೇ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿದಕಾರಣ' ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯ ಪ್ರತಿಸಾಲಿನ ನಂತರವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ವಚನಕಾರರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ-ಮತ್ತೆ ಈ ವಾಕ್ಯ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗಿ, ಓದುಗನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣದೈವ' ವೆಂಬ ಪದ ಪಿಶಾಚಿಯಂತೆ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಗೌತಮ, ಬಲಿ, ಕರ್ಣ, ದಕ್ಷಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಶುರಾಮ, ನಾಗಾರ್ಜುನ ಇಂತಹವರೆಲ್ಲಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಗೆ ಅವಸಾನಗೊಂಡರು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಆಧಾರವಿದೆ.

ಹೀಗೆ ವಚನಕಾರರು ಧರ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಬರೆದು ಬಹುದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರು. ದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕ ಪೂಜಾವಿಧಾನವನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿದರು. ದೇಹಗಳನ್ನೇ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಪೂಜಾರಿಗಳಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದರು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಸೋಗಲಾಡಿತನವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಮಾನವೀಯ ಧರ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಹಲವಾರು ದೇವರುಗಳ ಜಂಜಾಟವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ನರನೇ ಹರನಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ, ಜೀವ-ದೇವ ನೆತ್ತರಕೆ ಏರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟರು. ಶಿವನಿಗಿಂತ ಶಿವಶರಣನಧಿಕ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸಿದರು. ಧರ್ಮ-ದೇವರುಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದರು.

ಜಪ-ತಪ-ಡಾಂಭಿಕತೆ :

ಜೈನ-ಬೌದ್ಧ-ವೈದಿಕ ಈ ಮೂರೂ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಪ-ತಪಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆ ಇದೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವಂತೂ ಜಪ-ತಪಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಡಾಂಭಿಕತೆಯನ್ನೇ ಮೆರೆದಿದೆ. ಜೈನರು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುವಾಗ ತಮ್ಮ ಮೈಮೇಲಿನ ಕೂದಲುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡರೆ, ವೈದಿಕರು ನದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಣಗೆದ್ದು ಜನತೆಯನ್ನು ಸುಲಿದಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸಾರವನ್ನು ತೊರೆದು ಹೋಗುವದೇ ಸನ್ಯಾಸ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದ ಅಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಸನ್ಯಾಸದ ಹೊಸ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ನಿಜವಾದ ಸನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶುಚಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ

ಸನ್ಯಾಸಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಮನಸ್ಸನ್ನು ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಡಾಂಭಿಕತೆಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಮೀಂಬುಲಿಗನ ಹಕ್ಕಿಯಂತೆ ನೀರತಡಿಯಲಿದ್ದು
ಮೂಗ ಹಿಡಿದು ಧ್ಯಾನವ ಮಾಡುವರಯ್ಯಾ ;
ಬಿಟ್ಟಮಂಡೆವೆರಸಿ ಬಾಯಮಿಡಕಿಸುತ
ಕಣ್ಣ ಮುಚ್ಚಿ ಬೆರಳನೆಣಿಸುವರಯ್ಯಾ"

—ಬಸವಣ್ಣ

"ವ್ರತವ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆವೆಂದು
ಗನ್ನ ಘಾತಕತನದಲ್ಲಿ ನಡೆವಧಿಕರ ನೋಡಾ
ತನುವಿಂಗೆ ವ್ರತವೊ. ಮನಕ್ಕೆ ವ್ರತವೊ ?
ಮಡಕೆಗೆ ವ್ರತವೆಂದು ಸಡಗರಿಸುತಿರ್ಪ ಗತಿಹೀನರಕಂಡು
ನಾಚಿತ್ತೆನ್ನ ಮನ..."

—ಮೋಳಿಗಯ್ಯ

"ವೇದವ ಕಲಿತಲ್ಲಿ ಹಾಠಕನಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲ ; ನಿಲ್ಲು
ಶಾಸ್ತ್ರ-ಪುರಾಣವನೋದಿದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತನಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲ ; ನಿಲ್ಲು
ವ್ರತನೇಮ ಕೃತ್ಯ ಪೂಜಕನಾದಡೇನು ? ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನದ ಠಾವನರಿಯಬೇಕು''.

— ಮನಸಂದ ಮಾರಿತಂದೆ

''ಮೃದು ವಚನವೇ ಸಕಲ ಜಪಂಗಳಯ್ಯ
ಮೃದು ವಚನವೇ ಸಕಲ ತಪಂಗಳಯ್ಯ
ಸದುವಿನಯವೇ ಸದಾಶಿವನ ಒಲುಮೆಯಯ್ಯ"

— ಬಸವಣ್ಣ

ಮೂಗ ಹಿಡಿದು ಧ್ಯಾನವ ಮಾಡುವದು ಮೀಂಬುಲಿಗನ ಹಕ್ಕಿಯಂತೆ ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು ಹೇಳಿದ ವಚನಕಾರರು ವ್ರತವಿರುವದು ದೇಹಕ್ಕಲ್ಲ–ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನಿಯಾಗದೆ ವ್ರತ–ನೇಮಕೃತ್ಯ ಮಾಡುವದು ವ್ಯರ್ಥವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮೃದುವಚನವೇ ಸಕಲ ಜಪ–ತಪಗಳಿದ್ದಂತೆ ಎನ್ನುವ ಬಸವಣ್ಣನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯತೆಯಿದೆ. ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಲೇ ವಿನಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ವಚನಕಾರರು ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ರೀತಿ–ನೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸದನ್ನು ತರುವದರೊಂದಿಗೆ ಸರಳಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಹುತ್ತವ ಬಡಿದಡೆ ಹಾವು ಸಾಯಬಲ್ಲುದೆ ?" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಅಘೋರತಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದ್ದಾರೆ.

''ವಿರಕ್ತ ವಿರಕ್ತ ಎಂಬ ಹಾದಿಕಾರರ ವಿರಕ್ತರೆನ್ನಬಹುದೆ ?
ಕಾವಿಯ ಹೊದ್ದು ತಿರುಗುವ ಜೀವಗಳ್ಳರು ವಿರಕ್ತರೆ?
ನಾಮವ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ತಿರುಗುವ ಗಾವಿಲರ ವಿರಕ್ತರೆಂದಡೆ
ಅಘೋರ ನರಕ ತಪ್ಪದು ಅಮುಗೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವೆ''.

—ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮ

ಕಾವಿಧಾರಿಗಳ–ವಿರಕ್ತರ ಡಾಂಭಿಕತೆಯನ್ನು ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನಂತಹ ಮುಗ್ಧ ಶರಣ ಲಾಂಛನಕ್ಕೆ ಶರಣೆಂದರೆ, ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮ ಡಾಂಭಿಕರ ಲಾಂಛನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸತನ ನೀಡಿದ್ದಾಳೆ.

ವಚನಕಾರರು ಸಂಸಾರವನ್ನು ತೊರೆದು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಲು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗದೆ; ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರು. ಬಸವಣ್ಣನಂತಹ ವಚನಕಾರ ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡತಿಯರ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಅನುಭಾವಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಬಗೆ ವಚನಕಾರರ ತ್ಯಾಗ–ಭೋಗಗಳ ಸಮನ್ವಯ ನೀತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಮೌಢ್ಯತೆಯಿಂದ ಬೆಳಕಿನತ್ತ :

ವೈದಿಕಧರ್ಮ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಮೌಢ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಹೊಸಬೆಳಕಿನತ್ತ ಕರೆತರಬೇಕಾದರೆ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ತುಂಬಾ ತೊಂದರೆಯಾಯಿತು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವರು ಹಲವಾರು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೆದುರಿಸಿದರು. ಮೂಢತನದಿಂದ ಅನೇಕ ದೇವರುಗಳ ಭಕ್ತರಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗಿದ್ದ ಮೂಢ ಜನತೆಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಕೆಲಸ ಸುಲಭವಾದದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ನೆಲದ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಮನವರಿಕೆಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟರು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಾಟುವ ಹಾಗೆ ಚುಚ್ಚಿ ಹೇಳಿದರು.

> "ಭೈರವನನಾರಾಧಿಸಿ ಬಾಹಿರರಾದರಯ್ಯಾ
> ಮೈಲಾರನನಾರಾಧಿಸಿ ಕುರುಳ ಬೆರಳ ಕಡಿಸಿಕೊಂಡು
> ನಾಯಾಗಿ ಬಗುಳುತಿಪ್ಪರಯ್ಯಾ
> ಜಿನನನಾರಾಧಿಸಿ ಲಜ್ಜೆದೊರೆದರು ನೋಡಾ"
>
> —ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ

ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಜನತೆ ನೂರೆಂಟು ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲು ಹೋಗಿ ತೊಂದರೆ ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಚಿತ್ರ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಜನತೆಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಮುಖಾಂತರ ವಚನಕಾರರು ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯಂತಹ ಸರಳೋಪಾಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು.

ಹಾಳು ಗುಡಿಗಳಲ್ಲಿ, ಊರದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ, ಗ್ರಾಮ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ, ಗಿಡಮರಗಳಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಮಡಕೆಗಳ ದೇವರನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನೇ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಡುಪಾಗಿಟ್ಟ ಮುಗ್ಧ ಜನತೆಯ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ತುಂಬಾ ಸಂಯಮ

ದಿಂದ ಹೊಡೆದೋಡಿಸಿದರು. ಇಂತಹ ದೈವಗಳಿಗೆ ಅಂಜಿ ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದ ಹಸುಗೂಸು, ಬಸುರಿ-ಬಾಣಂತಿಯರಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಧೈರ್ಯ ನೀಡಿದರು. ಮಂತ್ರ–ಮಾಟಗಳ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಿದರು.

''ಮಾರಿಕವ್ವೆಯ ನೋಂತು ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಬರು
ಸಾಲಬಟ್ಟಡೆ ಮಾರಿಕೊಂಬರಯ್ಯಾ,
ಸಾಲಬಟ್ಟಡೆ ಅವರನೊತ್ತೆಯಿಟ್ಟುಕೊಂಡುಂಬರಯ್ಯಾ.''

—ಬಸವಣ್ಣ

ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮಾರಿಕವ್ವೆಯನ್ನು ಮಾರಿತಿನ್ನುವ ಅಂದಿ ಮೂಢಜನರ ನೋವು–ನಿರಾಶೆ, ಬಡತನ–ಅಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಕಂಡು ವಚನಕಾರರು ಮರುಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಹಾಲನೇಮ ಹಾಲಕೆನೆಯನೇಮ
ಕೆನೆತಪ್ಪಿದ ಬಳಿಕ ಕಿಚ್ಚಡಿಯನೇಮ
ಬೆಣ್ಣೆಯನೇಮ ಬೆಲ್ಲದನೇಮ !
ಅಂಬಲಿಯನೇಮದವರಾರನೂ ಕಾಣೆ''

—ಬಸವಣ್ಣ

''ಎಮ್ಮವರು ಬೆಸಗೊಂಡಡೆ ಶುಭಲಗ್ನವೆನ್ನಿರಯ್ಯಾ
ರಾಶಿ ಕೂಟ ಗಣ ಸಂಬಂಧವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿರಯ್ಯಾ
ಚಂದ್ರಬಲ ತಾರಾಬಲವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿರಯ್ಯಾ
ನಾಳಿನದಿನಕಿಂದಿನ ದಿನ ಲೇಸೆಂದು ಹೇಳಿರಯ್ಯಾ''

—ಬಸವಣ್ಣ

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಈ ಎರಡು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನೇಮ–ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ವಿದೆ. ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನೂರೆಂಟು ನೇಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಮಯ ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅಂದಿನ ಜನತೆಯ ಬದುಕಿನ ಚಿತ್ರಣ ಮೊದಲ ವಚನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. 'ಅಂಬಲಿಯ ನೇಮದವರಾರನೂ ಕಾಣೆ' ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನವರ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ನೇಮವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ವಿಚಾರವಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ವಚನ ಕಾರರು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿ ಧರ್ಮಸುಧಾರಕರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮದ ನೇಮ–ಆಚರಣೆ ಗಳನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿದರೇ ವಿನಹ, ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೇಮಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಆರ್ಥಿಕ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಂಬಲಿಯ ನೇಮ ಸರಳ-ಸುಲಭ, ಹಾಲು–ಕೆನೆ–ಬೆಣ್ಣೆ–ಬೆಲ್ಲಗಳ ನೇಮ ಕಠಿಣ–ದುಬಾರಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲ ನೇಮಗಳನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಹಂತ ತಲುಪ ಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸರಳೀಕರಣದ ಮುಖಾಂತರವೂ ಶತಮಾನಗಳ ಶೋಷಣೆ ತಪ್ಪಿದ್ದು ತುಂಬಾ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಲಗ್ನದಂತಹ ಶುಭ ಸಮಾರಂಭಗಳಿಗೆ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಮೂಢಜನತೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನಂತಹ ವಚನಕಾರರು ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನೊದಗಿಸಿದರು, ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರೆಲ್ಲರು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದೇ ಶುಭಲಗ್ನವೆಂದು ಸಾರಿದರು. ಚಂದ್ರಬಲ ತಾರಾಬಲಗಳಿಗಾಗಿ ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಪರದಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಜನತೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಮಯವೂ ಶುಭ ಸಮಯವೇ ಎಂದು ಸಾರಿ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಸಂದೇಹ ಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕ ಉತ್ತರನೀಡಿದರು.

"ನಾಳಿನದಿನಕಿಂದಿನದಿನ ಲೇಸೆಂದು ಹೇಳಿರಯ್ಯಾ" ಎನ್ನುವ ನುಡಿಯಲ್ಲಡ ಗಿರುವ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ-ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ-ನೇರತೆ-ಇವು ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದವು. ಶುಭ-ಅಶುಭವೆಂಬುದು ನಾವು ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರು ತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಚಂದ್ರ-ತಾರೆಯಂತಹ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಚಲನವಲನವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರು. ಈ ರೀತಿಯ ಅನೇಕ-ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದ ವಚನ ಕಾರರು ಸಮರ್ಥ ಆಧಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು.

ಜಾತಿಭೇದ ನಿವಾರಣೆ :

ನಾಡಿನ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಜಾತಿಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಒಡೆದಾಳುವ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಮನುಷ್ಯ-ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಗೋಡೆಯಾಗಿ ನಿಂತ ಜಾತಿಗಳ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು; ಜಾತಿ-ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದಹುಟ್ಟಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಲಾಭಪಡೆಯುತಿದ್ದ ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿಡಂಬಿಸಿದರು.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನ ತಮಗೆ ಸರಿಕಂಡ ವಿವಿಧರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗ ಗಳನ್ನು ಮಾಡುತಿದ್ದರು. ಆ ಉದ್ಯೋಗದ ಮೂಲಕವೇ ಈ ಜಾತಿಗಳ ಉದಯ ವಾಯಿತು. ಈ ಜಾತಿಭೇದದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭ ಪಡೆದವರು ವೈದಿಕರು. ಇದನ್ನೇ ವಚನಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ತಾವುಮಾಡುವ ಉದ್ಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಬಂದ ಈ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡಬಾರದೆಂದು ಹೇಳಿದರು.

"ಕಾಸಿ ಕಮ್ಮಾರನಾದ, ಬೀಸಿ ಮಡಿವಾಳನಾದ
ಹಾಸನಿಕ್ಕಿ ಸಾಲಿಗನಾದ, ವೇದವನೋದಿ ಹಾರುವನಾದ
ಕರ್ಣದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವರುಂಟೆ ಜಗದೊಳಗೆ ?"

—ಬಸವಣ್ಣ

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಈಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಸಿಗದೇ ಹೋಯಿತು. "ಕರ್ಣದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವರುಂಟೆ?" ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನಡೆದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಮೊದಲ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಯಿತು. ಎಲ್ಲರೂ ಹುಟ್ಟುವದು

ಒಂದೇಜಾಗ, ಎಲ್ಲರ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಹರಿವ ರಕ್ತವೂ ಒಂದೇ ಎಂದುಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳ ಗೊಡ್ಡು ಕತೆಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವೈಶ್ಯ-ಶೂದ್ರ ಎಂಬಂತಹ ಚತುರ್ವರ್ಣದ ಭದ್ರಕೋಟೆಯನ್ನು ಸೀಳಿದ ವಚನಕಾರರು ಈ ವರ್ಣಭೇದ ನಿರ್ಮಿಸಿದವರ ಷಂಡತನವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆದರು. ಹಾಗೆ ಕುಲವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋಗುವದು ಎಂತಹ ಸಣ್ಣತನ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಬಸವಣ್ಣ ಮಹಾ–ಮಹಾ ಋಷಿ – ಮುನಿಗಳ ಹುಟ್ಟನ್ನುಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರು.

"ವ್ಯಾಸ ಬೋಯಿತಿಯಮಗ, ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಮಾತಂಗಿಯಮಗ
ಮಂಡೋದರಿ ಕಪ್ಪೆಯಮಗಳು !
ಕುಲವನರಸದಿರಿಂಬೋ ಕುಲದಿಂದ ಮುನ್ನೇನಾದಿರಿಂಬೋ ?
ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಕಬ್ಬಿಲ, ದುರ್ವಾಸ ಮುಚ್ಚಿಗ
ಕಶ್ಯಪ ಕಂಬಾರ, ಕೌಂಡನ್ಯನೆಂಬಋಷಿ
ಮೂರುಭುವನವರಿಯೆ ನಾವಿದ ಕಾಣಬೋ !"

—ಬಸವಣ್ಣ

ಹೀಗೆ ಋಷಿಮುನಿಗಳ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಿ ಜಾತಿಗಳು ಕೀಳಾವರೆ, ಇವರೇಕೆ ಮೇಲಾದರು?. ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಜಾತಿಯ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದರು. ಹುಟ್ಟು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದದ್ದು, ಯಾರೂ ಅದನ್ನು ಮೊದಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಜಾತಿ–ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತಿದ್ದ ನಿರಂತರ ಕಲಹಗಳಿಗೆ ಪರದೆ ಎಳೆದರು. ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ವಚನಕಾರರ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಬಸವಣ್ಣ ಜಾತಿಭೇದ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಜೀವಂತ ಉದಾಹರಣೆಕೊಟ್ಟರು.

"ಸೆಟ್ಟಿಯೆಂಬೆನೆ ಸಿರಿಯಾಳನ ?
ಮಡಿವಾಳನೆಂಬೆನೆ ಮಾಚಯ್ಯನ ?
ಡೋಹರನೆಂಬೆನೆ ಕಕ್ಕಯ್ಯನ ?
ಮಾದಾರನೆಂಬೆನೆ ಚನ್ನಯ್ಯನ ?
ಆನು ಹಾರುವನೆಂದಡೆ ಕೂಡಲಸಂಗಯ್ಯ ನಗುವನಯ್ಯಾ"

—ಬಸವಣ್ಣ

ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ–ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಸಾಧನೆಗಳ ಮುಂದೆ ಹೇಗೆ ಗೌಣವೆಂಬುನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಶತಮಾನಗಳ ಶೋಷಣೆಗೆ ಮೂಲಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿದ್ದ ಜಾತಿಭೇದದ ನಿವಾರಣೆ ವಚನಕಾರರ ದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆ. ನಂತರ ಭವಿ–ಭಕ್ತರ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳೇ ಮುಂದೆ ದೊಡ್ಡ ಜಾತಿಗಳಂತೆ ತಲೆಯೆತ್ತಿದರೂ ಕೂಡ ಜಾತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕರಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದರು. ಜಾತಿಭೇದ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ವಚನಕಾರನಂತೆ ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಮಾತನಾಡಿದವರು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ವಿರಳವೆನ್ನಬಹುದು.

ಮಹಿಳಾ ಜಾಗೃತಿ :

ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಯಾವ ತರಹದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ; ಆಕೆ ಕೇವಲ ಭೋಗದ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದಳು, ಹೆರಿಗೆಯ ಯಂತ್ರ ವಾಗಿದ್ದಳು. ವಚನಕಾರರು ಮಹಿಳೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವದರ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯರ ಹೊಸ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದರು. ಇದುವರೆಗೆ ಇದ್ದ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕಿಗೆ ಬೆಳಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜೈನ–ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳೂ ಕೂಡ ಮಹಿಳೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶ ಗಳನ್ನು ನೀಡಿರಲಿಲ್ಲ.

ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಶೋಷಣೆಗೊಳಪಟ್ಟವರೆಂದರೆ ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರು. ವಚನಕಾರರು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ದಲಿತರ–ಮಹಿಳೆಯರ ಏಳ್ಗೆಗಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಂತಹ ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ ಅನುಭವಮಂಟಪದ ಪ್ರಮುಖಶಕ್ತಿಯಾಗುವ ಹಂತದವರೆಗೆ ಸಹಕರಿಸಿದರು.

> "ಮೊಲೆ ಮುಡಿ ಬಂದರೆ ಹೆಣ್ಣೆಂಬರು ಗಡ್ಡ ಮೀಸೆ ಬಂದರೆ ಗಂಡೆಂಬರು
> ನಡುವೆ ಸುಳಿವಾತ್ಮನು ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ ಕಾಣಾ ರಾಮನಾಥ"
>
> —ದೇವರದಾಸಿಮಯ್ಯ

ಎಂದು ದೇವರದಾಸಿಮಯ್ಯನವರು ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡುಗಳ ನಡುವಿರುವ ಕಂದಕ ವನ್ನು ದೂರಮಾಡಿ ಆತ್ಮ–ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಲಿಂಗ-ಜಾತಿ-ಅಂತಸ್ತುಗಳ ಗೊಡವೆಯಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರು.

'ಹೆಣ್ಣು ಮಾಯೆ ಅವಳನ್ನು ನಂಬಬಾರದು' ಎನ್ನುವ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ತಾಯಿ ಅವಳೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಎಂಬಂತಹ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹತ್ತಿದ್ದ ಕಳಂಕವನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸಿದರು. ಹೆಣ್ಣು–ಹೊನ್ನು–ಮಣ್ಣು ಇವಾವೂ ಮಾಯೆಯಲ್ಲ, ಮನದ ಮುಂದಣ ಆಸೆಯೇ ನಿಜವಾದ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರು. ಮಹಿಳೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟವರಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರೇ ಮೊದಲಿಗರು. ಅವಕಾಶ ನೀಡಿದರೆ ಮಹಿಳೆಯೂ ಪುರುಷನಂತೆ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಬಲ್ಲಳೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡುವದರ ಮೂಲಕ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಿದರು. ಅಂತೆಯೇ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಮೋಳಿಗೆ ಮಾರಮ್ಮ, ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಲಕ್ಕಮ್ಮ, ಕಾಳವ್ವೆ, ಸೂಳೆಸಂಕವ್ವೆ, ರೇವಮ್ಮ, ನೀಲಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ–ಮಹಿಳೆಯರು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದರು. ಜನಸಮು

ದಾಯದ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಳಲಿ ಬಳಲುತ್ತಿದ್ದಾಗ ವಚನಕಾರರು ಅವರಿಗೆ ಧೈರ್ಯ ನೀಡುವದರ ಮೂಲಕ, ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವದರ ಮುಖಾಂತರ ದನಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಬೆಳಕು ನೀಡಿದರು.

ಕಾಯಕದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ :

ವಚನಕಾರರು ಕಾಯಕವನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರೂಪಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಅವರ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಹೊಸ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಿತು. ಧರ್ಮಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ಅಪೂರ್ವ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಕೊಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರಲು ಇಟ್ಟ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ ಇದು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಅವರಲ್ಲೇ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ, ಒಂದು ಗುಂಪು ಸದಾ ದುಡಿದು ತಂದುಹಾಕಿದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು ಜಂಗಮದ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ತಿನ್ನತೊಡಗಿತು. ಇದನ್ನು ಕಂಡೇ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಖಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

> **ತನುಮನ ಬಳಲದೆ ಉದ್ದಂಡವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಧನವಗಳಿಸಿ**
> **ಗುರು ಲಿಂಗ ಜಂಗಮಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿಸಿ ದಾಸೋಹವಮಾಡಿ**
> **ಭಕ್ತನಾದೆನೆಂಬುವನ ತೋರದಿರಯ್ಯ** —ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ

ವಚನಕಾರರ ಕಾಯಕದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇನೊ ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಅದೇ ದಾಸೋಹದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜಂಗಮರ ಮಠ ಮಾನ್ಯವಾಯಿತು. ಶರಣರೆಲ್ಲರೂ ದುಡಿದುತಂದು ದಾಸೋಹ ಮಾಡಿದಾಕ್ಷಣ ನಿಜವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತಂದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಒಂದುಕಡೆ ಬಿಜ್ಜಳನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜ–ಮಂತ್ರಿಗಳು-ಅಧಿಕಾರಿಗಳು–ವರ್ತಕರು ದುಡಿಯದೇ ಸುಖಪಟ್ಟರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಶರಣರು ದುಡಿದುಡಿದು ತಂದು ಹಾಕಿದ್ದನ್ನು ಜಂಗಮವರ್ಗ ತಿಂದು ಕಬಳಿಸುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣದಂತಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭದ ಉತ್ಸಾಹ ತಣ್ಣಗಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಸರಿಯಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆ ಸಿಗದೇ ಹೋಯಿತು. ಒಂದು ಕಡೆ ರಾಜ ಅಧಿಕಾರಿವರ್ಗದವರು ನಾಡಿನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೆ,ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆ ಜಂಗಮವರ್ಗ ಬಡಭಕ್ತರ ದುಡಿಮೆಯ ಫಲವನ್ನು ದಾಸೋಹದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಯಮಾಡಿತು.

> **"ಗುರುವಾದಡು ಕಾಯಕದಿಂದವೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ**
> **ಲಿಂಗವಾದಡು ಕಾಯಕದಿಂದವೆ ಶಿಲೆಕುಲಹರಿವುದು**
> **ಜಂಗಮವಾದಡೂ ಕಾಯಕದಿಂದವೆ ವೇಶದ ಪಾಶ ಹರಿವುದು"**
>
> **—ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ**

ಎಂದು ನುಲಿಯಚಂದಯ್ಯನಂತಹ ದುಡಿವವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ವಚನಕಾರರು ಎಷ್ಟೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ಜಂಗಮಸಮೂಹದ ಕಿವಿಗೆ ತಲುಪದೆ, ಜಂಗಮರಲ್ಲಿ ಮೈಗಳ್ಳತನ ಮನೆಮಾಡಿತು. ನಿಜವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯೆಂದರೆ ಸಮಾನವಾದ ದುಡಿಯುವ ಹಕ್ಕಿನ ಜತೆಗೆ, ಸಮಾನ ಹಣ ಸಂಪಾದಿಸುವದು ಮತ್ತು ಸಮಾನವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿರುವದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಆರ್ಥಿಕ-ಸಮಾನತೆಗೂ ವಚನಕಾರರ ಕಾಯಕದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಯೊಂದು ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನ ನೀಡಿದ ಅಂಶವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

"ಕೃತ್ಯ ಕಾಯಕವಿಲ್ಲದವರು ಭಕ್ತರಲ್ಲ
ಸತ್ಯ ಶುದ್ಧವಿಲ್ಲದುದು ಕಾಯಕವಲ್ಲ" —ಕಾಳವ್ವೆ

ಕಾಳವ್ವೆಯಂತಹ ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ, ಅದೂ ದಲಿತ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಬೆಳೆದುಬಂದ ವಚನಕಾರ್ತಿ ಕಾಯಕದ ಬಗೆಗೆ, ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಒತ್ತಾಸೆ ತಾಳಿರುವದು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ವಚನಕಾರರು ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣರಾದರು. ಶರಣರದು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಯಾದರೂ ಅವರ ಎತ್ತರದ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಹರಿಸಿತು.

ಕನ್ನಡದ "ಕರಾವಳಿ" ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಮಲಯಾಳದ "ಚೆಮ್ಮೀನ್" ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ

ನರೇಂದ್ರ ರೈ ದೇರ್ಲ

ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ವಿಶುಕುಮಾರರ 'ಕರಾವಳಿ' ಕೃತಿಯೂ ಮಲಯಾಳದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಹಿತಿ ತಕಳಿ ಶಿವಶಂಕರ ಪಿಳ್ಳೆಯವರ 'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಪರಂಪರೆಯದ್ದು. ಇವೆರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡಿರುವುದು ಕಡಲ ಬದಿಯ ಬೆಸ್ತರ ಕತೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಂದಿನ ಬೆಸ್ತರ ಬದುಕಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾನಧರ್ಮದ ಲೇಖಕರಿಬ್ಬರೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಗಂಭೀರ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿ ಕೃತಿಯಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಜಾತಿ–ಮತ–ಪಂಥದ ಬೇಧವಿಲ್ಲ. ಕತೆಯ ಪರಿಸರ ಒಂದೇ. ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಫಲಿತಾಂಶದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಯಿತು. 'ಕರಾವಳಿ' ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಪಡೆದರೆ, 'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಹೆಚ್ಚಿನ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿಲ್ಲ.

ಚೆಮ್ಮೀನ್ (ಕೆಂಪು ಮೀನು)

'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಮಲಯಾಳದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ತಕಳಿಯವರ ಇತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಂತೆ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡಾ ವಾದ–ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಕೇರಳದ ಕಡಲ ಬದಿಯಲ್ಲಿ, ಕಡಲನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಅವಲಂಭಿಸಿದ ಸಾವಿರಾರು ಚಿಕ್ಕ–ಪುಟ್ಟ ಕುಟುಂಬಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಒಂದು ಕುಳದ ಕತೆ 'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ನಲ್ಲಿದೆ.

ಬೆಸ್ತ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು, ಆಹಾರ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬಂಧನ ಹೆಚ್ಚು. ಮೇಲು ಕೀಳಿನ ಅಂತರ ಜಾಸ್ತಿ. ದೋಣಿ ಒಡೆಯರು, ದೋಣಿ ಇಲ್ಲದ ಕೂಲಿಗಳು–ಹೀಗೆ ಸ್ವಜಾತೀಯರಲ್ಲೇ ಭಿನ್ನವರ್ಗ. ಒಂದೇ ಜನಾಂಗದವರಲ್ಲಿ ಎರಡು ವರ್ಗ. ಇವರಲ್ಲದೆ ಈ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಧರ್ಮದವರ ಪ್ರವೇಶವೂ ಇದೆ. ಅಂಥವರಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂರು ಹೆಚ್ಚಿನವರು. ಇವರು ಮೀನು ಕೊಂಡು ಮಾರುವ ದಲ್ಲಾಳಿಗಳು.

'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕಿ ಕರುತ್ತಮ್ಮ. ಇವಳು ತನ್ನ ಹೆಬ್ಬಯಕೆಯನ್ನು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಯೋಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟ ಚೆಂಪನ್ ಕುಂಜುವಿನ ಮಗಳು. ಇವಳು ಮೀನು ಮಾರುವ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹುಡುಗ ಪರೀಕ್ಕುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವಳು. ಪರಸ್ಪರ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಈ ಪ್ರೇಮ ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿಯಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಇದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಕರುತ್ತಮ್ಮ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪರೀಕ್ಕುಟ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇದೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರ. ಅವಳ ಅಂತರಂಗ ಪರೀಕ್ಕುಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ಸದಾ ಬಯಸುತ್ತಿತ್ತು. ಒಂದು ದಿನ ಮೂಕಳಾದಂತೆ ಸಮಾಜದೆದುರು ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸುತ್ತಲೇ ಸ್ವಜಾತೀಯ ಬೆಸ್ತ ಹುಡುಗನನ್ನು ವರಿಸುವಳು. ಆಗ ಅವಳ ಅಂತರಂಗದ ನೋವನ್ನು ಅರಿತವಳೆಂದರೆ ಅವಳ ತಾಯಿ ಚಕ್ಕಿ ಮಾತ್ರ. ಮುಂದೆ ಕರುತ್ತಮ್ಮ ತನ್ನನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡ ಪತಿ ಪಳನಿಯೊಂದಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸತಿಯಂತೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಭಾಗಿಯಾದಳು. ಆದರೂ ಕರುತ್ತಮ್ಮನ ವೈವಾಹಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪರೀಕ್ಕುಟ್ಟಿಯ ನೆರಳು ಬೀಳುತ್ತಿತ್ತು. ಕೊನೆಗೆ ಇವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರೇಮ ಆಲಿಂಗನದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದು. ಮೊದಲಿಂದಲೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಈ ದುರಂತ ಕಡೆಗೂ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಕರಾವಳಿ

ವಿಶುಕುಮಾರರ 'ಕರಾವಳಿ' ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೊಗವೀರರ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೃತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊಗವೀರರ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಮುಸ್ಲಿಂ ಯುವಕನೊಡನೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡು ಮದುವೆಯಾಗುವುದೇ ಕತೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದೇ ಪರಿಸರದ ಸಂಜೀವ ಮತ್ತು ಹಂಸರ ಕತೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಮೊದಲಿನ ಪದ್ಮ ಮತ್ತು ಹಸನಬ್ಬರ ಭಿನ್ನಜಾತೀಯ ಸಂಬಂಧದ ಕತೆ ಚೆಮ್ಮೀನ್'ಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದುದು.

ಹಸನಬ್ಬ ಮೀನು ವ್ಯಾಪಾರಿಯ ಸಂಗಡ ದುಡಿಯುವ ಮಾಪಿಳ್ಳೆ ಹುಡುಗ ಪದ್ಮ ಮೀನು ಮಾರುವ ಬೆಸ್ತರ ಹೆಣ್ಣು. ಮೀನು ವ್ಯಾಪಾರವು ಇವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಕುದುರಿಸಿತು. ಮುಂದೆ ಹಸನಬ್ಬ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಪದ್ಮಳಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಹಾಯವು ದೊರೆಯಿತು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಹುಡುಗನೊಂದಿಗೆ ಬೆಸ್ತ ಹುಡುಗಿಯ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮೊಗವೀರರಿಗೆ ಸರಿಬರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಜಾತಿಯವರಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ತೀವ್ರಗೊಂಡಂತೆ ಪದ್ಮ ಎಲ್ಲವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಹಸನಬ್ಬನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದಳು. ಅವಳದ್ದು ಹೊಸ ನಿರ್ಧಾರ, ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದಪ್ರಕಾರ ಮತಾಂತರ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದು ಅವಳು 'ಪಾತೂಮಾ'ಳಾಗಿ ಹಸನಬ್ಬನ ಪ್ರೀತಿಯ

ಬೀಬಿಯಾದಳು. ಇದು 'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಕತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾದ 'ಕರಾವಳಿ'ಯ ಕತೆ.

'ಕರಾವಳಿ' ಮತ್ತು 'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ವಸ್ತು, ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಇದರಿಂದಲೇ ಇವೆರಡೂ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ವಾದ–ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಲೇಖಕರಿಬ್ಬರೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡದನ್ನು ನೈಜವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದು ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಲೇಖಕರಿಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಒಳಿತು-ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇವೆರಡು ಕೃತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ನೈಜವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬರಲು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಬ್ಬರೂ ಬೆಳೆದದ್ದು ಕಡಲ ಬದಿಯಲ್ಲೇ. ತಕಳಿಯವರ ಶಾಲೆ ಬೆಸ್ತರ ಗುಡಿಸಲುಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದರೆ, ವಿಶು ಕುಮಾರರ ಮನೆ ಕಡಲ ಬದಿಯ ಬೋಳೂರಿನಲ್ಲಿತ್ತು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಕೇಳಿದ್ದು ಕಡಲಿನ ಭೋರ್ಗರೆತ, ನೋಡಿದ್ದು ಮೊಗವೀರರ ಮುಖಗಳನ್ನು, ಆಘ್ರಾಣಿಸಿದ್ದು ಮೀನಿನ ವಾಸನೆಯನ್ನು–ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇಬ್ಬರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸೊಗಸಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ.

'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಮತ್ತು 'ಕರಾವಳಿ'ಯ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. 'ಕರಾವಳಿ'ಗಿಂತ ಮೊದಲೇ 'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಸಿನಿಮಾದ ಮೂಲಕವೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. 'ಚೆಮ್ಮೀನ್' 'ಕರಾವಳಿ'ಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರಬಹುದೇ ಎಂಬುದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಇವೆರಡರ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮ್ಯತೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಂತರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಕತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು, ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದೆ. ಕೆಲವೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಬಹಿರಂಗ ಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ 'ಕರಾವಳಿ'ಯದ್ದು ಮೇಲುಗೈ. 'ಚೆಮ್ಮೀನ್'ನಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಕ್ರಿಯೆ ಹೆಚ್ಚು ಬಹಿರಂಗವಾಗದಿದ್ದರೆ 'ಕರಾವಳಿ'ಯಲ್ಲಿ ಇದು ಗೌಣವಾಗಿರದೇ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಕಡಲ ಪರಿಸರದಲ್ಲೇ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಅಂತ್ಯವಾದರೆ 'ಕರಾವಳಿ' ಕಡಲ ಬದಿಯಿಂದ ಮುಂಬೈಯವರೆಗೂ ಹರಡಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ.

ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಅನ್ಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಪ್ರೀತಿ–ಪ್ರೇಮ. ಇದು ಸಾಮ್ಯವುಳ್ಳ ಅಂಶ. ಬಹುಶಃ ಕಡಲ ಬದಿಯ ಬೆಸ್ತರೊಡನೆ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಜನರೆಂದರೆ 'ಮುಸ್ಲಿಂ'ರೇ ಆಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಮೀನು ವ್ಯಾಪಾರ. ಪರಿಸರದ ನಿತ್ಯ ವೀಕ್ಷಕರಿಬ್ಬರೂ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕತೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಸಮಾನ ಭಾವನೆಯಿಂದಾಗಿದೆ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ

ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆದರ್ಶ ಧೋರಣೆ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೋ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಧ್ಯೇಯವೂ ತಮ್ಮದು, ಎಂಬ ಆದರ್ಶ ಉದ್ದೇಶವಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶ 'ಕರಾವಳಿ'ಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಡಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಮತಾಂತರದ ಕ್ರಿಯೆ 'ಕರಾವಳಿ'ಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ 'ಚೆಮ್ಮೀನ್'ನಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಧಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು 'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಮೊದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಿದೆ. ಕತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಕುಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಕರುತ್ತಮ್ಮ ಪರಸ್ಪರ ಆಲಿಂಗನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು, ಆಕ್ಷಣವೇ ಕತೆಯನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸಿದ ತಂತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಪರೀಕ್ಕುಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಕರುತ್ತಮ್ಮರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸದೆ ಮುಂದೆ ಬದುಕಿಸುವಂತಿದ್ದರೆ, ಅದೊಂದು ಸಮಾಜ ಬಾಹಿರವಾಗಿ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಲೇಖಕರ ತಂತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಎಡೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ.

ಮತಾಂತರದ ಕ್ರಿಯೆ 'ಕರಾವಳಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪದ್ಮ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಹಸನಬ್ಬನನ್ನು ಕೂಡುವ ಮೊದಲು, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಯ ಮೂಲಕ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುವಳು. "ಲಾ ಇಲಾಹ ಇಲ್ಲಲ್ಲಾಹು ಮಹಮ್ಮದರ್ರ ರಸೂಲಲ್ಲಾ......" ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸಿ ಅವಳು 'ಪಾತೂಮ' ಳಾಗುವಳು. ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿದೆ. "ಜೀವಾರ್ಸಿಗಳೇ ನಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದರೆ ನೀವು ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಬದುಕುತ್ತೀರಿ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ರಕ್ತದ ಓಕುಳಿಯಾಗುವುದು"........ಇಲ್ಲಿ ಹೊಡೆದಾಟವಿದೆ, ಬಡಿದಾಟವಿದೆ, ಕತ್ತಿ ಬಂದೂಕಗಳ ಹಾರಿದಾಟವಿದೆ.

'ಚೆಮ್ಮೀನ್'ನಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರರಿಗೆ ಅಂತರ್‌ಜಾತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಕತೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಕುಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಕರುತ್ತಮ್ಮಳದ್ದು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲೇ ಆಟ ಕೂಟದಿಂದ ಮೊಳೈಸಿ ಬಂದ ಸಂಬಂಧ. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ಧರ್ಮ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಅಡ್ಡಗೋಡೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರದ್ದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮೂಕಪ್ರೇಮ. ಅವರ ಸಂಬಂಧ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. 'ಚಿಕ್ಕ ಸಾಹುಕಾರ'(ಪರೀಕ್ಕುಟ್ಟಿ) ಕರುತ್ತಮ್ಮನ ಮನೆಯ ಒಬ್ಬ ಸದಸ್ಯನಾಗಿದ್ದನು. ಆದರೆ 'ಕರಾವಳಿ'ಯ ಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆ. ಪದ್ಮ ಹಸನಬ್ಬರದ್ದು ಹಠಾತ್ ಬೆಳೆದ ಪ್ರೇಮ, ಈ ಸಂಬಂಧ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಹಿರಿಯರು ತೋರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ.

'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ ಮತಾಂತರವಲ್ಲ. ಬೆಸ್ತರ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಸೊಗಸಾಗಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೀಡುವುದೇ ಅವರ ಉದ್ದೇಶ,

ಆದರೆ 'ಕರಾವಳಿ'ಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸೋತಿದ್ದಾರೆ. ಕತೆಯ ಕೆಲವೊಂದು ಭಾಗ ಮುಂಬೈ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. 'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಕಡಲ ಬದಿಯ ಕತೆಯಾಗಿ ಉಳಿದು, ಆ ಪರಿಸರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮಾಮೂಲು ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು–'ಕೆಂಪು ಮೀನು ಸುಗ್ಗಿ' 'ತೆರೆಕಟ್ಟುವ ಶಾಸ್ತ್ರ' ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆ, ಆಹಾರ–ವಿಚಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ಕಡಲಿನ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಚಿತ್ರ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ.

'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ, ಮಗಳ ಮುಸ್ಲಿಂ ಯುವಕನೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಬೇಗನೇ ಮದುವೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹಿರಿಯರಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೆಸ್ತ ಹುಡುಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹುಡುಗನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿದುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಜಾತಿಯರಿಂದ ಬರುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. 'ಚೆಮ್ಮೀನ್‌ನಲ್ಲಿ' ಪಳನಿಯ ಸಾವು 'ಕರಾವಳಿ'ಯಲ್ಲಿ ಹಸನಬ್ಬನ ಸಾವು ಒಂದೇ ದುರಂತದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಂಡಿದೆ.

'ಚೆಮ್ಮೀನ್' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಕರಾವಳಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿರುವಂತಹ ಹಠಾತ್ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸದು. ಕತೆ ಒಂದೇ ವೇಗದಿಂದ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಕರಾವಳಿ ಹಲವಾರು ಪಾತ್ರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ.

ಸಮಕಾಲೀನ ಬರಹಗಾರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರದಾಗಿ ಬರುವುದು ಸಹಜ. ಇಂತಹ ಸಾಮ್ಯತೆ ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಕಥಾವಸ್ತುವಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತ ಹೊರತು, ನಿರೂಪಣೆ ಶೈಲಿ, ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ. ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಕೈ ಕೂಸು, ಸಮಕಾಲೀನತೆ ಅವನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಇಬ್ಬರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಬದುಕಿನ ಚಿತ್ರಣ ಸೊಗಸಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ. ಸಮಾನ ಧರ್ಮದ ಲೇಖಕರಿಬ್ಬರೂ ಗಂಭೀರ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿ ಕೃತಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅನುಪಮಾ ನಿರಂಜನ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ವಿಜಯಶ್ರೀ ಸಬರದ

ಅನುಪಮಾ ನಿರಂಜನ ಅವರು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕಿ. ಅವರಿಗೆ ಮಹಿಳೆಯೆಂಬ ರಿಯಾಯಿತಿಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪುರುಷರಷ್ಟೇ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ, ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬರೆಯಬಲ್ಲರೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಪಮಾ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಂತರ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಲೇಖಕಿಯರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಂತೂ ಅನುಪಮಾ ಅವರದು ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರು.

ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ತನ್ನ ಆಳ-ಅಗಲಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕಿ ಕಾದಂಬರಿಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟರು. ಒಬ್ಬ ಒಳ್ಳೆಯ ವೈದ್ಯೆಯಾಗುತ್ತಲೇ ಗಟ್ಟಿ ಸಾಹಿತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತರು. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವಾತಾವರಣದ ಮನೆತನದಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆದ ಇವರಿಗೆ ವೃತ್ತಿ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರವಾದರೂ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಯಿತು. ಕುಳಕುಂದ ಶಿವರಾಮರೆಂದೇ ಚಿರಪರಿಚಿತರಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ನಿರಂಜನ ಅವರೊಂದಿಗೆ ನಡೆದ ಇವರ ವಿವಾಹ ಲೇಖಕಿಯ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ಕುವೆಂಪು–ಕಾರಂತ–ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪ್ರಭಾವ, ನಿರಂಜನರ ಒತ್ತಾಸೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸೊಂದು ಗರಿಗೆದರಿ ಬೆಳೆದದ್ದನ್ನು ಇವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ತುಂಬಾ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅನುಪಮಾ ಅವರು ಬರವಣಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿತ್ತು. 1954ರಲ್ಲಿ ಇವರ ಪ್ರಥಮ ಕಾದಂಬರಿ 'ಅನಂತ ಗೀತ' ಹೊರಬಂತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದೊರೆತು ಏಳೆಂಟು ವರುಷಗಳು ಗತಿಸಿದ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿ ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ನವ್ಯರ ಆತ್ಮಶೋಧನೆ ಮುಂದಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಪ್ರಮುಖರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಶ್ರೀ ನಿರಂಜನ ಅವರ ಪತ್ನಿಯಾದರೂ ಅನುಪಮಾ ಅವರು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಲಿಲ್ಲ. ತಾವು ಬರೆಯುವಾಗ ಇದ್ದ ನವ್ಯ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಅವರು ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಸೇರದೆ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ-ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ-ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ-ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿ, ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು. ಅನುಪಮಾ ಅವರು

ಹಿರಿಯ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದ ಲೇಖಕಿ. ಒಬ್ಬ ವೈದ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು. ಇವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ, ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಬಂಡಾಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಪಮಾ ಅವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲೇಖಕಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಪ್ರಗತಿಪರಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯ ಮನೋಭಾವ ಹಾಗೂ ನವ್ಯರ ಆತ್ಮಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಈ ಎರಡೂ ಗುಣಗಳು ಅನುಪಮಾ ನಿರಂಜನರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಳೈಸಿವೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ-ನವ್ಯ-ನವ್ಯೋತ್ತರಕ್ಕೆ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಅನುಭವಗಳು, ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಈ ಲೇಖಕಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದರಿಂದ ಡಾ. ಅನುಪಮಾ ಇಂದಿನ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖಕಿಯರಲ್ಲೂ ಪ್ರಮುಖರಾಗಿ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದ ಸಣ್ಣಕಥೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವರಲ್ಲಿ 'ವಾಣಿ ಮತ್ತು ತ್ರಿವೇಣಿ ಪ್ರಮುಖರು. ಇದು ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಲೇಖಕಿಯರ ಮೊದಲ ಹಂತ. ಅನುಪಮಾ ನಿರಂಜನ ಮತ್ತು ಎಂ. ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರವೇಶ ಎರಡನೆಯಹಂತ. ನಂತರ ಬಂದ ವೀಣಾಶಾಂತೇಶ್ವರ, ಬಿ. ಟಿ. ಲಲಿತಾನಾಯಕ, ಗೀತಾನಾಗಭೂಷಣ, ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕರ, ವೈದೇಹಿ ಇವರದು ಮೂರನೆಯ ಹಂತ. ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುನಿಂತ ಮಹಿಳೆಯ ಈ ಮೂರು ಹಂತಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೀರಾ ಅಗತ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಬಡತನದ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಅನುಪಮಾ ಅವರು ಬಡತನದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆದುಬಂದ ನಿರಂಜನ ಅವರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ, ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹವನ್ನು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಬರಹದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಲೇಖಕಿಯ ಬದುಕು-ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಈ ಲೇಖಕಿ ಅಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹರಿದೊಗೆದು ಮನೆಯವರೊಂದಿಗೆ ವಿರೋಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಆತ್ಮಗೌರವಕ್ಕೆ-ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ನಂಬಿದ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶತಮಾನದ ಸ್ತ್ರೀಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಹೊಸ ಆಶಯವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ವೈದ್ಯ

ಳಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅನುಪಮಾ ನಮಗಿಂದು ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ತಣ್ಣನೆಯ ಕ್ರಾಂತಿ, ಅಬ್ಬರವಿಲ್ಲದ ಬದಲಾವಣೆ, ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸು ಇವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದರಿಂದ, ಇವರ ನಡೆನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಮೇಳೈಸಿರುವುದರಿಂದ ಇವರು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲೇಖಕಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

ಅನುಪಮಾ ಅವರು ಇದುವರೆಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೫೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅವರ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ 'ಅನಂತಗೀತೆ,'ಯಿಂದ ೧೯೮೭ರಲ್ಲಿ 'ಸುಧಾ'ದಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಹಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಆಳ' ಕಾದಂಬರಿಯವರೆಗೆ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಹಂತವಿದೆ. ೨೨ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಮಾಧವಿ'ಯಂತಹ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಉಳಿದ ೨೧ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹರವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಗಳೂ ವಸ್ತು–ಪಾತ್ರ–ನಿರೂಪಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬಾ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮೂರು-ನಾಲ್ಕನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಲೆಯಾಳಂ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದವಾಗಿವೆ ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದಿವೆ. 'ಋಣ'ದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿ 'ಋಣಮುಕ್ತಳು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಚಲನಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕಿಯ ಕೃತಿಗಳು ಇಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಪಡುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯ ದಾನಿಗಳು, ಕಣಿವೆಗೆ ಬಂತು ಬೇಸಿಗೆ, ಘೋಷ, ಸೂಲು ನೇಪಥ್ಯ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಎಳೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ದಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವಿದೆ. ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಮುಂದೆ ಸಾಗಬಲ್ಲ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಇದೆ.

ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯ ಜನರ ದಾರುಣ ಚಿತ್ರವನ್ನು 'ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯ ದಾನಿಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊಳಚೆ ಪ್ರದೇಶದ ಜನತೆಯ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಶೋಷಿತರಾದ ದಲಿತರ, ಬಡವರ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣದ ದಾಖಲೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಕನ್ನಮ್ಮ-ಬಾಬು-ಅರ್ಜುನ–ನಂಜ-ಪಳಿನಿ-ಮುತ್ಯಾಲ-ರಾಮಕ್ಕ-ಅಂಥೋಣಿ-ಮೇರಿ-ಸೇಲ್ವಿ -ಸಂಕಪ್ಪ ಇವರೆಲ್ಲರ ಬದುಕಿನ ನೋವು-ಹಸಿವುಗಳನ್ನು ಮನಮುಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಮಾಯಕ ಜನರ ಮೌಢ್ಯತೆ-ಸಿಟ್ಟು–ಕಾಮ-ಬಡತನ-ರೋಷ-ಹೋರಾಟ

ಇವೆಲ್ಲವೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡಿವೆ. ಹನುಮಂತ ಸ್ಲಮ್‌ದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಈ ಕೊಳಗೇರಿ ಜನರನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಕಳಿಸಲು ಸರಕಾರ ಇವರಿದ್ದ ಜಾಗವನ್ನು ಕಬಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದಾಗ,-ಸಿಂಗೇಗೌಡನಂತಹ ನರಿಬುದ್ಧಿ ಮನುಷ್ಯ (ಹೇಗೆ) ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮುರುಕು ಗುಡಿಸಲು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸಿಸುತಿದ್ದ ಈ ಬಡ ಜನರ ಹತ್ತಿರವೇ ಬಾಡಿಗೆ ವಸೂಲು ಮಾಡುತ್ತಾ ತನ್ನ ನೀಜ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ತಾನೊಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ದಾನಿಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಈತನ ಸೋಗಲಾಡಿತನವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಧಾರಿಗಳಾದ ದೇವಪ್ಪ ಮತ್ತು ಸಿಂಗೇಗೌಡರು ಕನ್ನಮ್ಮನ ಮಗಳಾದ ಭಾಗ್ಯಳ ಶೀಲ ಅಪಹರಿಸಿ ಅವಳ ಹೆಣವನ್ನು ಸ್ಲಮ್‌ದ ಕಸದ ತೊಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಗೆಯುವ ಹೇಯ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ಸ್ಲಮ್‌ದ ಜನರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಲಮ್‌ದ ನಿವಾಸಿ ಸಂಜೀವ ಕೊನೆಗೆ ಗೌಡರನ್ನು ಚಾಕುವಿನಿಂದ ಇರಿದು ಸಾಯಿಸುವ ಚಿತ್ರಣ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸೇಡಾಗದೆ; ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿದೆ. ಪೋಲಿಸರ ಓಸೆ, ಬಡವರ ಗೋಳು, ಶ್ರೀಮಂತರ ದರ್ಪ ಇವೆಲ್ಲ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿವೆ. ಕೊನೆಗೆ ಸ್ಲಮ್‌ದ ಜನರ ಮೆರವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದು-ಜಾಗೃತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನೋವಿನಲ್ಲೇ ಕೈ ತೊಳೆದ ದಲಿತರ-ಬಡವರ ಬದುಕಿಗೆ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕು ಸೂಚಿಸುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿ ನಿಂತಿವೆ.

'ಕಣಿವೆಗೆ ಬಂತು ಬೇಸಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಕೂಡ ಸಮಾಜದ ಬಡಜನತೆಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಡರೈತನಾದ ಸಿದ್ದಪ್ಪ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಇಬ್ಬರು ಹರೆಯದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಾದ ಸರಸ-ಜಯಾರನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಊರಿನ ಮಿಲ್ಲಿನ ಮಾಲಿಕ-ರಂಗಸ್ವಾಮಿಪ್ಪೋರ ಸಾಕುಮಗ ಗಂಗಾಧರ ಮೋಸದಿಂದ ಸರಸಳನ್ನು ವಂಚಿಸಿ ಅವಳು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದಾಗ ಪರಾರಿಯಾಗುವುದು, ಗಿಡ ಮೂಲಿಕೆ ಔಷಧಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಸರಸ ಆಸುನೀಗುವುದು, ಜಯಾಳ ಮದುವೆಯ ಸಾಲಕ್ಕೆಂದು ಸಿದ್ದಪ್ಪ ಇದ್ದ ಜಮೀನನ್ನು ಜಮೀನ್ದಾರನ ಬಳಿ ಅಡವಿಡುವುದು, ಜಮೀನ್ದಾರ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ದಯೆ ತೋರದೆ ಬಡ್ಡಿ-ಚಕ್ರಬಡ್ಡಿ ಸೇರಿಸಿ ಸಿದ್ದಪ್ಪನ ಜಮೀನನ್ನು ನುಂಗಿಹಾಕುವುದು ಈ ಶೋಷಣೆಯ ಮುಖಗಳು ಇಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಬಯಲಾಗಿವೆ. ಮಿಲ್ಲಿನ ಮಾಲಿಕರ ಸಾಕುಮಗ ಗಂಗಾಧರ-ಜಯಾಳ ಮೇಲೂ ಅತ್ಯಾಚಾರವೆಸಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ಈ ಸಮಾಜದ ಉಳ್ಳವರ ಸ್ವಾರ್ಥ ಧೂರ್ತತನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ.

ನರಹರಿಯೆನ್ನುವ ಯುವಕ ಮೊದಲು ನಿರುದ್ಯೋಗಿಯಾಗಿ ಕಷ್ಟ ಅನುಭವಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಮಿಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಅಲ್ಲಿಯ-ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕಣಿಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಅರ್ಚಕನಾದ ನಾರಾಯಣಶರ್ಮನ ಮಗನಾದ ನರಹರಿ ವೈದಿಕ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂಡಾಯಗಾರನಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಅಂಶವಾದರೂ ಕೂಡ ಲೇಖಕಿ ಈತನ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಮೊಟಕು ಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನರಹರಿ ಜೇಲಿಗೆ ಹೋಗುವುದು, ಆತನ ಪತ್ನಿ ಸಾಯುವುದು ಇವೆಲ್ಲಾ ಹೋರಾಟಗಾರರಿಗೆ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಂದು ಕಾದಂಬರಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ದಪ್ಪ ಮತ್ತು ಆತನ ಮಗಳು ಜಯಾ ಆ ಹಳ್ಳಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟುಹೋಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯ ದಾಸಿಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿ, ಹೋರಾಟ ಮನೋಭಾವ, ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕೂಡ ನರಹರಿಯಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮನೆತನದ ಯುವಕನೊಬ್ಬ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿ ಹೋರಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಡತನದಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಬಾಳುತ್ತಿರುವ ಜಯಾ ಈ ಸಮಾಜದ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ.

'ಕಣಿವೆಗೆ ಬಂತು ಬೇಸಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೇಳಲಾರದೆ ಅಂತಹ ಕ್ರೂರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಲೇ ದೂರ ಹೊರಟು ಹೋಗುವ ಬಡವರ ಗೋಳಿನ ಚಿತ್ರಣವಿದ್ದರೆ, 'ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯ ದಾಸಿಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಲಮ್‌ದಲ್ಲಿದ್ದ ದಲಿತರೆಲ್ಲಾ ಒಂದಾಗಿ ಸಂಘಟನೆಗೊಂಡು ಶೋಷ ಣೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಗೌಡನನ್ನೇ ಮುಗಿಸಿಬಿಡುವ ತೀವ್ರ ತರವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಿದೆ. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಎರಡೂ ಮುಖಗಳನ್ನೂ ಲೇಖಕಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ನೂಲು ನೇಯ್ದ ಚಿತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಎಳೆ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದುವರೆಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿದ್ದ ಹೊಸ ಲೋಕವನ್ನೇ ತೆರೆದು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ದಿನನಿತ್ಯವೂ ಮಗ್ಗಗಳ ಸಂಗಾತಿಗಳಾಗಿ ಬದುಕಿನ-ನೂಲನೇಯ್ದು ಬಾಳಿನ ಎಳೆ ಗಳನ್ನೇ ಜೋಡಿಸಿ ಬಟ್ಟೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ನೇಕಾರರ ಜೀವನದ ನೋವು-ನಲಿವು ಗಳನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿವೆ. ಸಮಾಜದ ದುಡಿವ ವರ್ಗವೊಂದರ ಸಮಗ್ರ ಪರಿಚಯ ಆ ಜನತೆಯ ಬದುಕಿನ ಏಳಿತಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆಯಾಗಿ ಹರಿದಿವೆ. ನೇಕಾರರ ಬದುಕಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಎಳೆ-ಎಳೆಯಾಗಿ

ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವುದರ ಜತೆಗೆ ವರ್ಗಹೋರಾಟದ ಆಶಯವನ್ನು ಸ್ಫೋಟಿಸುವುದರಿಂದ 'ಎಳೆ' ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಚೌಡಪ್ಪ–ಉಗ್ರಪ್ಪ–ಮುದ್ದುಸ್ವಾಮಿ ಈ ಮೂವರು ನೇಕಾರರೇ ಆದರೂ ಈ ಮೂವರ ಬದುಕು ಭಿನ್ನ-ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂವರ ನಡುವೆ ಅಂತಸ್ತಿನ ಗೋಡೆಗಳಿದ್ದಿವೆ. ಚೌಡಪ್ಪ ಬಡ ನೇಕಾರನಾದರೆ, ಉಗ್ರಪ್ಪ ಶ್ರೀಮಂತ ನೇಕಾರ. ಇದೇ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಮೂವರ ಬದುಕಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನುಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಲೇಖಕಿ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಪಮಾ ನಮಗಿಂದು ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾರಂಭದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯಿಂದಾಗುವ ಶೋಷಣೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದ್ದರೆ, ನಂತರ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆ ಹಂತವನ್ನು ಮೀರಿ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕರೆಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರ ನಂತರದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತುಂಬಾ ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಬಡ ನೇಕಾರ ಚೌಡಪ್ಪನ ಮಗನಾದ ರಂಗದಾಸ ಊರಿನ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸಂಘವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿ, ಉಗ್ರಪ್ಪನ ಮಿಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಅರಸಪ್ಪನ ಕೈ ಮುರಿದಾಗ ಪರಿಹಾರ ಕೊಡಿಸುವುದು, ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಬಂದು ತಾನು ಕಲಿತ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲೇ ಉಪನ್ಯಾಸಕನಾಗಿ ಆ ಊರಿನ ಬಡ ಜನತೆಯ ಆಶಾಕಿರಣವಾಗುವುದು; ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಧವೆಯಾದ ಗಿರಿಜೆಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ವಿಧವೆಗೆ ಹೊಸ ಬದುಕು ನೀಡುವುದು–ಇವೆಲ್ಲಾ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ಫಲಗಳಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಹಣ–ಅಂತಸ್ತು-ಅಧಿಕಾರ ಹೇಗೆ ಜನತೆಯ ನಡುವೆ ಗೋಡೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಗೋಡೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಉರುಳಿ ಸಮಾನತೆಯ ಬದುಕು ಬದುಕ ಬೇಕಾದರೆ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗಹೋರಾಟವೊಂದೇ ಉತ್ತರ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಲೇಖಕಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಘೋಷ' ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಅವರ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ–ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ತಾವು ತಪ್ಪು ಮಾಡದೆಯೇ ಜೈಲು ಸೇರಿ ನರಕಯಾತನೆ ಅನುಭವಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಗೋಳಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ತುಂಬಾ ವಾಸ್ತವವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರಿ ಶಾಹಿ ಕಪಿಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಷ್ಟು ಕ್ರೂರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಜೈಲಿನಲ್ಲಿನ ಕ್ರೌರ್ಯ-ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಅಮಾನವೀಯತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾ ಕಾದಂಬರಿ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ-ಭಾಗವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಕಥೆ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು. ಹಣ-ಅಧಿಕಾರ ದಾಹದಿಂದ ಮದವೇರಿದ ಜನ ಹೇಗೆ ಪಶುಗಳಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದಾದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥಾವಸ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಕಲಮಂತನ ಕ್ರೂರತನ ನೀಲದ್ವೀಪದ ದಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಾದಂಬರಿ ಕೊನೆಗೆ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಮಂತನ ದೌರ್ಜನ್ಯವಳಿದು ನೀಲದ್ವೀಪದ ಜನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆಯುವುದು ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಂತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ದ್ವೀಪದ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಕಿಡಿಗೊಳ್ಳುವ ಬಂಡಾಯ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕಾರಿ ಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆ ನಡೆಸಿರುವ ಇಲ್ಲಿನ ಹೋರಾಟ, ಇಂದಿನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಘೋಷ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅನುಪಮಾ ಅವರ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿ-ಅಲ್ಲಿಯ ಬಡ ಜನತೆಯ ದಾರುಣ ಬದುಕು-ಅದಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಘಟನೆಯ ಮಹತ್ವ ತುಂಬಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿವೆ.

ಅನುಪಮಾ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯವೂ ಒಂದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಆಳ' 'ಮುಕ್ತಿಚಿತ್ರ' 'ಘೋಷ' 'ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯ ದಾನಿಗಳು' 'ಎಳೆ' 'ಚಿತ್ತ ಮೋಹನ'-ಈ ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಆಳ, ಮುಕ್ತಿಚಿತ್ರ, ಚಿತ್ತಮೋಹನ-ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂಗವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಗಂಡಿನ ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯ ಅಹಂಭಾವಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವಿದ್ದರೆ; 'ಘೋಷ', 'ಎಳೆ' ಮತ್ತು 'ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯ ದಾನಿಗಳು' ಕಾದಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಡಾಯವಿದೆ.

'ಆಳ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥಾನಾಯಕಿ ಮಾಲಿನಿ 'ಬೌದ್ಧಿಕ-ಸೌಖ್ಯ'ವನ್ನು ಬಯಸಿ ರವೀಂದ್ರನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ, ರವೀಂದ್ರ ಅವಳಿಂದ ಬಯಸುವುದು ಕೇವಲ ದೈಹಿಕ ಸೌಖ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಧೇಯತೆ. ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ದೂರವಿರಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿ ಯಾದ ಮಾಲಿನಿ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಅಹಂಭಾವ ಮನೋಭಾವದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದು ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಕೊಟ್ಟು ಆತನಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕಿ ಮಾಲಿನಿ ವಚನಕಾರ್ತಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತಾಳೆ. ಕೇವಲ ಕಾಮುಕನಾಗಿ ಕಂಡ ಕೌಶಿಕ ಕೊನೆಗೂ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯನ್ನು ಮನಃ

ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪಡೆಯಲು ವಿಫಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುವೂ-ಪತಿಯೂ ಎರಡೂ ಆಗಿದ್ದ ಕೌಶಿಕರಾಜನನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ತನ್ನ ಆತ್ಮ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಕೇವಲ ಕಾಮುಕ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಹಂಕಾರಿಯೊಂದಿಗೆ ಬಾಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕಾಣದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸುಖ ವನ್ನರಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಮಾಲಿನಿ ಈ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ತೀರ್ಮಾನ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿಧೇಯತೆಗಿಂತ ವಿನಯ ದೊಡ್ಡದು ; ಶರಣಾಗತಿಗಿಂತ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ದ್ದಾಳೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಾದಂಬರಿ 'ಆಳ' ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

'ಮುಕ್ತಿ ಚಿತ್ರ'ದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಇದೇ ವಿಷಯವಿದ್ದರೂ ಕಥೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆಳ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾಲಿನಿ ನೇರವಾಗಿ ಬಂಡಾಯದ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡರೆ, 'ಮುಕ್ತಿ ಚಿತ್ರ'ದ ಜಾನಕಿ ತನ್ನ ಮಗಳು ಅಲಕಾ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಜಾಗೃತಿಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತು ಶಾಸಕನಾದ ಸ್ವಾರ್ಥಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಡೈವೋರ್ಸ್ ಕೊಡು ತ್ತಾಳೆ.

ಈ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿ-ಗಂಡನಿಗೆ ಡೈವೋರ್ಸ್ ಕೊಡುವು ದೊಂದೇ ಬಂಡಾಯವಾಗದೆ, ಲೇಖಕಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮಾನವೀ ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾಲಿನಿ ಮತ್ತು ಜಾನಕಿ ಕೊಡುವ ಡೈವೋರ್ಸ್‌ಗಳು ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಗಂಡಂದಿರಿಗಷ್ಟೇ ಆಗಿರದೆ ಅಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೇ, ಎಂಬ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಬಂಡಾಯದ ಆಶಯಗಳು-ಗರಿಗೆದರುತ್ತವೆ. ಬಿಚ್ಚೋಲೆ ಗೌರಮ್ಮನಂತಿದ್ದು, ಪತಿಯೇ ದೈವವೆಂದು ತಿಳಿದು ಪತಿ ಚಿದಾನಂದನ ಶೋಷಣೆ ಯಲ್ಲೇ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸಿದ 'ಮುಕ್ತಿ ಚಿತ್ರ'ದ ಜಾನಕಿಯಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಮಗಳು ಅಲಕಾ ಹಾಗು ಅಪ್ಪಡೆ-ಯಮುನಾತಾಯಿ ಕಾರಣರಾಗು ತ್ತಾರೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಮೇಲಿನ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಎತ್ತಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರವೂ ಕೂಡ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಅಂಶ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಚಿತ್ತ ಮೋಹನ' ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕಿ 'ಜಾನಕಿ' ವಿಧವೆಯಾದ ನಂತರ ತಾನು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕಚೇರಿಯ ಮಾಲೀಕನಾದ ಕಾಮತ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಸಲಿಗೆ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾಳೆ.ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಅತ್ತೆ ಮಾವಂದಿರನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಇಬ್ಬರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಕಾಮತ್‌ನನ್ನು ಮರುಮದುವೆಯಾಗಲು ಸಿದ್ಧಳಾಗು ತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಕಾರು ಅಪಘಾತದಲ್ಲಿ ಕಾಮತ್ ಮಡಿದಾಗ ಗರಿಗೆದರಿದ ಜಾನಕಿಯ

ರೆಕ್ಕೆಗಳು ಕತ್ತರಿಸಿ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮನೆತನದ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ವಿಧವೆಯಾದ ನಂತರ ಹೀಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವುದೇ ಮಹಾಪಾಪವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಈ ದೇಶದ ಭವ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಕಿಯಂತಹವಳು ಈ ಎಲ್ಲ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ದಾಟಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಮಾನವ ಸಹಜ ಬದುಕಿಗೆ ದೊರೆತ ಮನ್ನಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ನಿಜವಾದ ಬಂಡಾಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯದ ಬಗೆಗೆ; ಶತಮಾನಗಳ ಗಂಡಿನ ಶೋಷಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ಈ ಮೂರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಬಂಡಾಯವೆದ್ದಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಬಂಡಾಯಕ್ಕೆ ಹೊರನೋಟದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಸಿಗದಿದ್ದರೂ-ಬದುಕಿನ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಈ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಪಿಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಿಧೇಯಗಳಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡಿದಾಗ ನಿಜಕ್ಕೂ ಈ ಮೂರು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಾಯಕಿಯರ ನಿರ್ಣಯ ಮಹತ್ವದ್ದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

'ಘೋಷ' 'ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯ ದಾನಿಗಳು' 'ಎಳೆ' ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಡಾಯವನ್ನು ಲೇಖಕಿ ತುಂಬಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಕಲಮಂತನ ಕ್ರೂರತನ ನೀಲದ್ವೀಪದ ಬದುಕನ್ನು ದಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಂದಾಗ ಜಯತಿಲಕನ ಬಂಡಾಯ ಮೊನಚಾಗಿ ಝಳಪಿಸಿದರೆ, ಭೂದೇವಿಯ ತಳಮಳ-ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಗಳು ತಣ್ಣಗಿನ ಹೋರಾಟ ಕಿಡಿಗೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ನೀಲದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯಿಂದ ಬಂಡಾಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಳಚಿಬಿದ್ದು, ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬರುತ್ತದೆ.

'ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯ ದಾನಿ'ಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಲಮ್‌ದ ದಲಿತರು–ಬಡವರು ಸಿಂಗೇಗೌಡನಂತಹ ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವೆದ್ದರೆ; 'ಎಳೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಡನೇಕಾರ ಚೌಡಪ್ಪನ ಮಗ ರಂಗದಾಸ್‌ನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತನೇಕಾರ ಉಗ್ರಪ್ಪನ ವಿರುದ್ಧ ಬಡನೇಕಾರರೆಲ್ಲಾ ಬಂಡಾಯವೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಘೋಷ'ದ ಬಂಡಾಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ 'ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯ ದಾನಿಗಳು' ಮತ್ತು 'ಎಳೆ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯ ಬಂಡಾಯ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಂಡಾಯದ ಆಶಯ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ಕಿಡಿಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ದಲಿತರ ಬಗೆಗೂ ಲೇಖಕಿ ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. 'ಕೊಳಚೆ ಕೊಂಪೆಯ ದಾನಿಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಜೀವಂತ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಸ್ಲಮ್‌ದ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಸ್ಲಮ್‌ದ ಒಡೆಯನಾದ ಸಿಂಗೇಗೌಡನನ್ನು ಸಂಜೀವ ಚಾಕುವಿನಿಂದ ಇರಿದು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ರೀತಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ

ವೆನಿಸಿದರೂ ಗೋಸುಂಬೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭ ಆಗಾಗ ಅನಿವಾರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸೇವೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿನ ದಲಿತ-ವೈದ್ಯ ಡಾ. ರಾಮದಾಸ ಇಡೀ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ—ಆದರ್ಶನಾಗುತ್ತಾನೆ. ದಲಿತರ ಬಗೆಗಿನ ಗೌರವ ಭಾವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯ-ಮನುಷ್ಯರ ಸುಮಧುರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸ್ನೇಹ-ಪ್ರೀತಿ-ತ್ಯಾಗ ಹೇಗೆ ಅಡಿಗಲ್ಲುಗಳಾಗುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಲೇಖಿಕಿ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾನವೀಯತೆ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ-ಆತ್ಮೀಯತೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯ-ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಅನುಪಮಾ ಅವರ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸತಿಪತಿಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ-ಪ್ರೇಮವೇ ಅಮರವಾದುದೆಂದು 'ಮೂಡಣ-ಪಡುವಣ' ಕಾದಂಬರಿ ಹೇಳಿದರೆ, ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ನೇಹ ಬದುಕನ್ನೇ ಬೆಳಗಬಲ್ಲದೆಂಬುದನ್ನು 'ಸ್ನೇಹ ಪಲ್ಲವಿ' ಕಾದಂಬರಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಡೆದ ತಾಯಿ, ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ಅಕ್ಕ ಈ ರಕ್ತಸಂಬಂಧದವರೇ ತನಗೆ ಆಗದಾದಾಗ 'ಸ್ನೇಹ ಪಲ್ಲವಿ'ಯ ನಾಯಕಿ ಸರಳಾ ತನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತೆ ವೇದವಲ್ಲಿಯ ಸಹಾಯ-ಸಹಕಾರದಿಂದ ಹೊಸಬದುಕನ್ನೇ ಬಾಳಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆದರ್ಶವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ರಕ್ತಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತ ಸ್ನೇಹ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಸುಂದರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಸುಪ್ಪತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಗಂಡನ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ವಂಚಿತಳಾದ ವಿಜಯಾಳ ಚಿತ್ರಣ 'ಸಂಕೋಲೆಯೊಳಗಿಂದ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ.

ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕೆಂದು 'ಹಿಮದ ಹೂ' ಕಾದಂಬರಿ ಹೇಳಿದರೆ, ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಪೂರಕವಾಗಿ ಬದುಕುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಪ್ರೇಮವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು 'ಹೃದಯ ಪಲ್ಲವಿ' ಕಾದಂಬರಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಳ್ಳೆಯವನಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟವನಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಆತನ ಸಂದರ್ಭ-ಪರಿಸರಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದು 'ಪರೀಕ್ಷೆ' ಕಾದಂಬರಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಪ್ರೀತಿ' ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗದಿದ್ದಾಗ ಹೇಗೆ ಬದುಕು ದುರಂತವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು 'ಅನಂತಗೀತ' ಕಾದಂಬರಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯ ಮುಖಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳೇ ತನಗೆ ಆಗದೆ ಹೋದಾಗ ಆಳುಮಗಾ ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಊರುಗೋಲಾಗುವುದು 'ಋಣ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಬ್ಬರು ಗಂಡುಮಕ್ಕಳಿದ್ದೂ ಅವರಿಂದ ದೂರವಾದ ಗೋದಾವರಿ ಮಲ್ಲಿಯ ಮಗ 'ಶಾಮು'ನ ಋಣದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಋಣಮುಕ್ತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಋಣಾನುಬಂಧದ ಬದುಕು ಹೇಗೆ ವಿಚಿತ್ರ

ವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮಜಲುಗಳು ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿವೆ. ಇಂತಹ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಲೇಖಕಿ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಎಳೆ-ಎಳೆಯಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬರೀ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥತನದಿಂದ ನೋಡುವ ಇವತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಳನಳಿಸುವ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿ, ಸ್ನೇಹ, ತ್ಯಾಗಗಳು ಜಡಗೊಂಡ ಬದುಕಿಗೆ ಚೇತನವಾಗುತ್ತವೆ.

ಇದೇ ರೀತಿ 'ನಟಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಟಿಯೊಬ್ಬಳ ನೋವಿನ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಬೆಳ್ಳಿ ಪರದೆಯಮೇಲೆ ಸುಂದರವಾಗಿ ನಟಿಸುವ ನಟ-ನಟಿಯರು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಯಾತನೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ, ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳು ಕಲೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕ್ರೌರ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು 'ನಟಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ಆಕಾಶ ಗಂಗೆ' ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬನ ನೋವು-ನಲಿವಿನ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ-ಅಂತಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಹೋರಾಟ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿನ ನರ್ಸ್‌ಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಕಥೆಯನ್ನು 'ಶ್ವೇತಾಂಬರಿ'ಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಿಳಿಯ ವಸ್ತ್ರ ಧರಿಸಿ ರೋಗಿಗಳ ಆರೈಕೆ ಮಾಡುವ ನರ್ಸ್‌ವೃತ್ತಿ ತುಂಬಾ ಪವಿತ್ರವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅನುಪಮಾ ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶವಾದ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ 'ಸೇವೆ', 'ಚಿತ್ತ ಮೋಹನ', 'ಮುಕ್ತಿಚಿತ್ರ', 'ಸಸ್ಯಶ್ಯಾಮಲಾ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಹೃದಯಂಗಮವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

ಅನುಪಮಾ ಅವರ ಏಕೈಕ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿ 'ಮಾಧವಿ'. ಕನ್ನಡ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾದಂಬರಿ 'ಮಾಧವಿ'. ಪುರಾಣವನ್ನು ಕೂಡ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯಿಂದ ಕಾಣುವ ಹೊಸ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಪುರಾಣ ಸುಳ್ಳು-ಅರೆ ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಇತಿಹಾಸ ಸತ್ಯವನ್ನು, ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮೀಪಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನುಪಮಾ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ವಸ್ತುವಿನ ಮುಖಾಂತರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗಿಂತ 'ಮಾಧವಿ' ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬಿದ್ದು ಅನುಪಮಾ ಅವರ ಕೊಡುಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಖ್ಯಾತ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಶ್ರೀಮತಿ ಇರಾವತಿ ಕರ್ವೆಯವರ ಕೃತಿ 'ಯುಗಾಂತ' ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಪಾದ ಅಮೃತ ಡಾಂಗೆಯವರ 'India from Primitive Communism to Slavery' ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ರಚನೆಗೆ

ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿವೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವದ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾಧವಿಯ ಬದುಕಿನ ಚಿತ್ರಣವೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು.

ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದ 'ಯಯಾತಿ' ದೊರೆಯ ಮಗಳು ಮಾಧವಿ. ಯಯಾತಿ ಕುರುವಂಶದ ಮೂಲಪುರುಷ ಭೀಷ್ಮನಿಗೂ ಈತನಿಗೂ ಆರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಅಂತರವಿದ್ದುದರಿಂದ 'ಮಾಧವಿ' ಕಥೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಘಟನೆಗಿಂತ ಮೂರು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ನಡೆದದ್ದು. 'ಮಾಧವಿ' ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಒಂದು ಉಪಕಥೆ.

ಈ ಕಥೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದರ್ಪವಿದೆ. ಆದಿಮಾನವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬರುಬರುತ್ತಾ ಪುರುಷ ತನ್ನ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಮಗ್ರಿ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಯಯಾತಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನವಾಯಿತು. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲೇಖಕಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಶಾಹಿ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹೆಂಗಸನ್ನು ಕೊಳ್ಳುವುದು, ಮಾರುವುದು, ದಾನ ಮಾಡುವುದು, ನಿಯೋಗ ಮಾಡುವುದು ಈ ಎಲ್ಲ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರಂತರ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟು ಯಾತನೆ ಪಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

'ಮಾಧವಿ'ರಾಜಕುಮಾರಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಯೂ ಅನುಭವಿಸುವ ಕಷ್ಟಯಾತನೆಗಳು ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ - ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಕೈಗನ್ನಡಿಗಳಾಗಿವೆ. ಯಯಾತಿ ರಾಜ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಗಾಲವಋಷಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ಕುದುರೆಗಳ ಬದಲು ತನ್ನ ಮಗಳಾದ 'ಮಾಧವಿ'ಯನ್ನೇ ದಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಮಾಧವಿಯನ್ನು ಗಾವಲ ಋಷಿ ಹರ್ಯಶ್ವ, ಔಶೀನರ, ದಿವೋದಾಸನಂತಹ ರಾಜರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ವರ್ಷದ ಅವಧಿಯವರೆಗೆ ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿ ಆಕೆಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಮಗುವಾದಾಗ, ಕೊನೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಕುದುರೆಗಳು ಕಡಿಮೆ ಬಿದ್ದಾಗ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಹತ್ತಿರ ತಂದು ಮಾಧವಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಗೂ 'ಮಾಧವಿ' ಒಂದು ಮಗನನ್ನು ನೀಡಿದಾಗ ಗಾವಲ ಆಕೆಯನ್ನು ತಂದೆಯಾದ ಯಯಾತಿ ರಾಜನ ಮನೆಗೆ ಕರೆತಂದು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ತಂ ಮಾಧವಿಗೆ ಸ್ವಯಂವರ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನೊಂದಿಗೆ ಮೂರ ರಾಜರಿಗೂ ದೇಹವನ್ನೊಪ್ಪಿಸಿ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆತ್ತು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದ ಮಾಧವಿಯ ಕೋಪ ಜ್ವಾಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದನದಂತೆ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ

ಸ್ಕರಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆಕೆ ತಂದೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ಸ್ವಯಂವರವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಇಂತಹ ಕೃಷ್ಟ ಭಾವನೆ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ತುಂಬಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಮೂಲಕಥೆಯ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅದರ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಲೇಖಕಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸತನ ಮೆರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೇ ಮಾಧವಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಯಮಯಾತನೆಯನ್ನು ಲೇಖಕಿ ತುಂಬಾ ಸಂಯಮದಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶತಮಾನಗಳ ಮೌನದೊಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸವಾಲಾಗುವ ಮಾಧವಿ ನಮಗಿಂದಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಅನುಪಮಾ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಇದೆ. ಉಳಿದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳಂತೆ ಇವರ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೇವಲ ಅಡುಗೆ ಮನೆಯ ಗೌರಮ್ಮಗಳಾಗದೆ ಪತಿಯೇ ಪರದೈವ ವೆಂದು ತಿಳಿದು ಪತಿಯ ಪಾದಪೂಜೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಕಲವನ್ನು ಕಾಣುವ ಭ್ರಮಿಷ್ಟ ರಾಗದೆ, ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾನತೆಯ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕನಸು ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಶತಮಾನಗಳ ಮೌನವೊಡೆದು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಪಮಾ ಅವರ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಇದೆ. ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೇವಲ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪುಟಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಬದುಕಿನ ಇಡೀ ಭಾಗವಾಗುವುದರಿಂದ ಅನುಪಮಾ ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಿತಿ ಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

‘ಅಳ’ದ ಮಾಲಿನಿ, ‘ಮುಕ್ತಿ ಚಿತ್ರ’ದ ಅಲಕಾ ಮತ್ತು ಜಾನಕಿ, ‘ಘೋಷ’ದ ಭೂದೇವಿ, ‘ಎಳೆ’ಯ ಗಿರಿಜಾ, ‘ಚಿತ್ರಮೋಹನ’ದ ಜಾನಕಿ ‘ಋಣ’ದ ಗೋದಾ ವರಿ ‘ಸ್ನೇಹ ಪಲ್ಲವಿ’ಯ ಸರಳಾ ‘ಶ್ವೇತಾಂಬರಿ’ಯ ರಾಧಾ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾಧವಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮೂಹವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನೇ ತೆರೆದು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

‘ಅಳ’ದ ಮಾಲಿನಿ ಮತ್ತು ‘ಮುಕ್ತಿ ಚಿತ್ರ’ದ ಅಲಕಾ ಮತ್ತು ಜಾನಕಿಯರು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದರೆ, ‘ಚಿತ್ರ ಮೋಹನ’ದ ಜಾನಕಿ ‘ಸ್ನೇಹ ಪಲ್ಲವಿ’ಯ ಸರಳಾ ‘ಎಳೆ’ ಕಾದಂಬರಿಯ ಗಿರಿಜಾ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಸಂಪ್ರ ದಾಯದ ವಿರುದ್ಧ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೇಳುತ್ತಾರೆ. ‘ಘೋಷ’ದ

ಭೂದೇವಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದರೆ, ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಮಾಧವಿ' ಹೆಣ್ಣಿನ ಶತಮಾನಗಳ ನೋವಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. 'ಶ್ವೇತಾಂಬರಿ'ಯ ರಾಧಾ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪವಿತ್ರ ಪ್ರೇಮದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಅರಳಿದರೆ 'ಋಣ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಗೋದಾವರಿ ಋಣ ಮುಕ್ತಳಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ದೊಡ್ಡವಳಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಶೋಷಿತರಾದರೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಗಂಡಸಿನ ಮೇಲೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ಸಮಾನತೆಯ ಬದುಕು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೀತಿ ತ್ಯಾಗಗಳ ಉದ್ಯಾನವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡಿಗಿಂತ ಹೆಣ್ಣು ಮೇಲು, ಹೆಣ್ಣಿಗಿಂತ ಗಂಡು ಮೇಲುಗಳೆಂಬ ವ್ಯರ್ಥ ಭ್ರಮೆಗಳು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾನತೆಯಿಂದ, ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಿಂದ ಒಬ್ಬರ ನ್ನೊಬ್ಬರು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವ ಪರಿಯನ್ನು ಲೇಖಕಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣುಮೇಲು-ಗಂಡುಮೇಲು ಎಂಬಂತಹ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ಬೆಳೆಸು ವುದರ ಬದಲು ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಕಾಡುವ ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸು ವುದರಿಂದ ಅನುಪಮಾ ತೀರಾ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ಯಾವ ಲೇಖಕಿ ಯರಲ್ಲೂ ಕಾಣದ ಈ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಅನುಪಮಾ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಪಮಾ ನಿರಂಜನ ಅವರ ಕೊಡುಗೆ ದೊಡ್ಡದು. ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನರೇ ಆದ ಎಂ. ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಈ ಲೇಖಕಿಯನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇಂದಿರಾ ನಿಂತ ಹಂತದಿಂದ ಅನುಪಮಾ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ತ್ರಿವೇಣಿಯವರ 'ಶರಪಂಜರ' ಇಂದಿರಾ ಅವರ 'ಗೆಜ್ಜೆ ಪೂಜೆ' ಅನುಪಮಾ ಅವರ 'ಮುಕ್ತಿ ಚಿತ್ರ' ಈ ಮೂರೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿ ದಾಗ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕಿಯರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಂತ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಮನೋ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮುಖಾಂತರ ತ್ರಿವೇಣಿ ಶರಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಓದುಗರ ಗಮನ ಸೆಳೆದರೂ ಅದು ಕನಿಕರದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಂದಿರಾ ಅವರ ಗೆಜ್ಜೆ ಪೂಜೆ ಈ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸಿದರೂ ಕೂಡಾ ಈ ದೇಶದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸವಾಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನುಪಮಾ ಅವರ 'ಮುಕ್ತಿಚಿತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳ ನೋವನ್ನುಂಡ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ಅರಿವಿನ ಸ್ಫೋಟದಿಂದ-ಪರಿಸರದ ಪ್ರಭಾವ ದಿಂದ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವ ದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ತ್ರಿವೇಣಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನವುರಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಮಾನ ಸಿಕ ತುಮುಲಾಟಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ಇಂದಿರಾ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಒಳನೋಟಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಅನುಪಮಾ ಅವರು

ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಳ-ಹೊರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ದನಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳಿಗೆ ಸಮನಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ಆಶಯ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನುಪಮಾ ನಮಗಿಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲರಳಿದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ಲೇಖಕಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಹಸಿವು, ಬಡತನಗಳನ್ನೇ ಉಂಡು ಬೆಳೆದ ಅನುಪಮಾ, ಜಾತಿ ವಿರುದ್ಧ ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲೇ ಸಮರ ಹೂಡಿ ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹವಾದ ಅನುಪಮಾ ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲೂ ಅನುಪಮೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. 'ಘೋಷ', 'ಮಾಧವಿ' ಯಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೇವಲ ಅನುಪಮರಂತಹವರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂತೆಯೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ತುಂಬಾ ಅಂತರವಿದೆ. ಪ್ರಾರಂಭದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹಲವಾರು ಮಿಂತಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಅನುಪಮಾ ಇಂದು ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಇರುವವರೆಗೆ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುಪಮಾ ಹಸಿರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ವಿಶ್ವಬಂಧುತ್ವದ ಸಾಕಾರಮೂರ್ತಿ—ತೋರುದತ್

ಅಂದನೂರು ಶೋಭಾ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದಲ್ಲೇ ತನ್ನ ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ಕಂಡು, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅಪಾರ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗಳಿಸಿದ ವಿಶ್ವಬಂಧುತ್ವದ ಸಾಕಾರ ಮೂರ್ತಿ ತೋರುದತ್.

ಕಲ್ಕತ್ತಾದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ ಜೀವಿಸಿದ ಅಲ್ಪಾವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವ ಭಾಷಾ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್, ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯ ಪಡೆದು, ಆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ವಿದ್ವತ್ತನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ವ ಕವಿಯಿತ್ರಿಯಾಗಿ ಮೆರೆದದ್ದು 19ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ತೀರ ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿ.

ಗೋವಿಂದ ಚಂದ್ರದತ್ತ ಹಾಗೂ ಕ್ಷೇತ್ರಮಣಿ ಅವರಿಗೆ ಅಬ್ಜು, ಅರು ಹಾಗೂ ತೋರು ಹೀಗೆ ಮೂರು ಜನ ಮಕ್ಕಳು. ತೋರುವಿನ ಪೂರ್ವಜರು ಬಂಗಾಳದ ಬರ್‌ದ್ವಾನ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಜಾಪುರದಿಂದ ಬಂದವರು. ಒಳ್ಳೆ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಸಹೃದಯ ಮನೆತನ. ತಂದೆ-ತಾಯಿಯರ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಪುರಾಣಕತೆಗಳ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದತ್ತ ಆಕರ್ಷಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಗೋವಿಂದಚಂದ್ರ ದತ್ತರು ಸ್ವತಃ ಅಸಾಧಾರಣ ಭಾಷಾ ಪಾಂಡಿತ್ಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು ; ಸಿರಿವಂತ ಹಾಗೂ ಮಹಾದಾನಿ. ಇವರಿಗೆ 1856 ರ ಮಾರ್ಚಿ 4 ರಂದು ಜನಿಸಿದ ತೋರು, ಕೇವಲ 21 ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಮಾತ್ರ ಜೀವಿಸಿ, ಅಗಾಧ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಳು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಫ್ರೆಂಚ್ ಅಲ್ಲದೆ ಜರ್ಮನ್ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಅರಿತಿದ್ದಳು. ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದಲೂ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಮೃದು ಹೃದಯಿ ಹಾಗೂ ದಯಾಪರೆ. ಸ್ವಭಾವತಃ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿರೋಧಿ.

ತೋರು ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರ್ಷದವಳಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮಿಲ್ಟನ್ನನ ಪ್ಯಾರಡೈಸ್‌ಲಾಸ್ಟನ್ನುಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಳು.ಇವಳ ತಂದೆ ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆ, ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಸಂಗೀತ ಹಾಗೂ ಪೇಂಟಿಂಗ್ ಕಲಿಸಲು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರ ನೇಮಕ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಸಹ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಲೇಖಕರನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರಲ್ಲದೆ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಾಸಿಯಂ,

ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬರಹಗಾರರ, ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರಾರ್ಹ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೂ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಪರಿಸರ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದ ಅವಳ ತಂದೆ ಕೇವಲ ತಂದೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ನೇಹಿತರು ಆಗಿದ್ದರು.

ಗೋವಿಂದಚಂದ್ರರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಫ್ರಾನ್ಸಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದರು. ತೋರು ಬಹುಬೇಗನೆ ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿತಳು, ಫ್ರೆಂಚ್ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನಳಾದಳು ; ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿವುಳ್ಳವಳಾಗಿದ್ದಳು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಫ್ರೆಂಚ್ ವಿಧಾನಸಭೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಟರ್ ಹ್ಯೂಗೊ ಮಾಡಿದ್ದ ಭಾಷಣವನ್ನು 'ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ದೃಶ್ಯ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಾಲ್ ಮ್ಯಾಗ್‌ಝಿನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದಳು.

ತೋರುವಿನ ಅಕ್ಕ ಆರುವಿನ ಅನಾರೋಗ್ಯ ನಿಮಿತ್ತ 1869ರಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದರು. ಆಗಲೇ ತೋರು ಮತ್ತು ಆರು ಫ್ರೆಂಚ್ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದು, ನಂತರ 1871ರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೇಂಬ್ರಿಜ್‌ಗೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿದರು. ತೋರು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಆ ಎರಡೂ ದೇಶಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಆಳವಾದ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದಳು. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮೇರಿ ಮಾರ್ಟಿನ್ ಎಂಬ ಫ್ರೆಂಚ್ ಶಿಕ್ಷಕಿಯನ್ನು ನೇಮಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈಕೆ ತೋರುವಿನ ಆಪ್ತರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳಾದಳು. ಈಕೆಗೆ ತೋರು ಬರೆದ ಐವತ್ತ ಮೂರು ಪತ್ರಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವಲ್ಲದೆ ಇವು ಮುಂದೆ ತೋರುವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೃತಿ ರಚಿಸಿದ ಹರಿಹರದಾಸ್ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಾದವು.

1870ರಲ್ಲಿ ಲಂಡನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಈ ದತ್ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಕುಟುಂಬದವರು 'ದತ್ ಫ್ಯಾಮಿಲಿ ಆಲ್ಬ್‌ಮ್' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದವರ ಕವನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

ತೋರುವಿನ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನ 'ಗೊಂಚಲು' 1876ರ ಮಾರ್ಚ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು 195 ಕವನಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಕವನಗಳು ಆರುವಿನವು. ಉಳಿದ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ಪಾರ್‌ನಾಸಿಯನ್ ಕವಿಗಳ ಕವನಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಹೂಗೊ, ಮ್ಯೂಸೆ, ಕೌಂಟ್ ಜೋಸೆಫೆನ್ ಇವರುಗಳ ಕವನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಜುಮೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿ ಮೂರು ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡಿದೆ. ಈಕೆಯ ಅನೇಕ ಅನುವಾದಿತ ಕವನಗಳೆಲ್ಲಾ ಬೆಂಗಾಲ್ ಮ್ಯಾಗಜಿನ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಫ್ರಾನ್ಸ್ ಕುರಿತ ಕವನದಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಆಕೆಗಿದ್ದ ಪ್ರೀತಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈಕೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ

ಮರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ರಚಿಸಿರುವ 'ಬಾಗ್‌ಮರಿ' ಹಾಗೂ 'ನಮ್ಮ ಸರ್ವೆಮರ' ಕವನಗಳು ಈಕೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಪ್ರೇಮದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿವೆ. ತೋರುವಿಗೆ ಬಾಗ್‌ಮರಿ ತೋಟದ ಮನೆ ಬಹಳ ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು, ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಗಳಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಮರ ಬಳ್ಳಿ ಹೂವುಗಳ ವರ್ಣನೆಯೂ ಅತಿಶಯವಾಗಿವೆ. ತನ್ನ ಅಕ್ಕನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ನಂತರ ಬಹುಶಃ ತೋರು 'ಯುವತಿಯ ಮರಣ' ಕವನವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿರಬೇಕು. ಈಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ ಫ್ರೆಂಚ್ ಕವನಗಳ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಳೆದು ಹೋದರೂ ತೋರುದತ್ತಳ ಅನುವಾದಗಳಿಂದ ಮತ್ತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಎಡ್ಮಂಡ್‌ಗಾಸೆ ಅವರು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಈಕೆ ಫ್ರೆಂಚ್ ಹಾಗೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಸಾಧನೆಯ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

ತೋರು ಕೇವಲ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡದೆ, ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಪುರಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಆರಿಸಿದ ಕಥೆಗಳನ್ನು 'ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನದ ಪ್ರಾಚೀನ ಲಾವಣಿಗಳು, ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ರಾಜರ್ಷಿ, ಧೃವ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಪ್ರಹ್ಲಾದ, ಸೀತಾ, ಸಾವಿತ್ರಿ-ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಕತೆಗಳಿವೆ. ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ 'ಸಾವಿತ್ರಿ' ಅತಿಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕಾವ್ಯ. ಈ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಕುರಿತು ಒಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕರು "ತೋರು ಯಾವಾಗಲೂ ದೀನದಲಿತರ ಬಗ್ಗೆ ಅನಾಮಧೇಯರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಹಾನುಭೂತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. ತೋರು ಆರಿಸಿರುವ ಕಥೆಗಳು, ಆ ಕಥೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ರೀತಿ, ಅವುಗಳ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ. 'ಸೀತಾ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿನಂತೆಯೇ 'ಸಾವಿತ್ರಿ'ಯಲ್ಲೂ ತೋರು ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆ, ಭಾರತೀಯ ಪತ್ನಿ ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಅಪಾರ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈಕೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ತನ್ನ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜನಜೀವನದ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲೇ ತನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸಿ, ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ತೋರುವಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಶ್ಚಿಮಗಳ ಮಿಲನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈಕೆ ತನ್ನ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿತನ್ನದೇಶದ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನುಹೊಂದಿದ್ದಳು.'ಜೋಗಾಧ್ಯಉಮಾ' ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಯ ಸೊಗಡಿನಿಂದ ಸ್ಫುರಿಸಿದ ಗೀತೆ. ಈಕೆಯ ಮನೋಭಾವ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾರತೀಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

ತೋರು ತನ್ನ ಅಣ್ಣ, ಅಕ್ಕನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೂ, ತನಗೂ ಸಾವು ಸಮೀಪಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದು, ಧೃತಿಗೆಡದೆ, ತನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ದೇವರು ಆಶೀರ್ವದಿಸಲಿ ಎಂದು 'ಬಾಳಿನಮರ' ಕವನದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

ತೋರು ರಚಿಸಿದ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಫ್ರೆಂಚ್ ಕಾದಂಬರಿ 'ಲಿ ಜರ್ನಲ್ ಡೆ ಮ್ಯಾಮ್ ಜೆಲ್ ಡ ಅವರ್ಸ್'. ಮತ್ತೊಂದು ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾದಂಬರಿ 'ಬಿಯಾಂಕ'. ತೋರುವಿನ ಮರಣದನಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಆಕೆಯ ತಂದೆ ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದ, ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಎರಡು ಬಂಗಾಳಿ ಅನುವಾದಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಪೃಥ್ವೀಂದ್ರನಾಥ ಮುಖ್ಯೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಹಾಗೂ ರಾಜಕುಮಾರ್ ಮುಖರ್ಜಿ ಅವರುಗಳೇ ಬಂಗಾಳಿ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿದವರು.

ಈಕೆಯ ಫ್ರೆಂಚ್ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಬೆಕ್‌ಫರ್ಡ್‌ನ 'ವಾಥೆಕ್'ಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಈಕೆಯ ಎರಡನೆ ಕಾದಂಬರಿ 'ಬಿಯಾಂಕ' ಬೆಂಗಾಲ್ ಮ್ಯಾಗ್‌ಜಿನ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತೋರುದತ್ತಳ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ರೂಪಕಗಳಾಗಿವೆ; ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ ದುರಂತವೇ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ, ಪರದಾಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಬಂಧಿತರಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ, ತನ್ನದಲ್ಲದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿ. ಆಕಾಲಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬರಹಗಾರ್ತಿ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ತೋರುದತ್, ಇನ್ನೂ ಜೀವಿಸಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೆಷ್ಟು ಉತ್ತಮ ಕೃತಿರತ್ನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಳಾಗುತ್ತಿದ್ದಳೋ ಏನೊ! ತೋರುದತ್ ಸುಂದರವಾದ ಹೂವಿನಂತರಳೆ, ಅಳಿಯದ ಸುಗಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಮಗಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿದ್ದಾಳೆ.

ವ್ಲಡೀಮರ್ ನೆಬೋಕಾಫ್ : ಒಂದು ಪರಿಚಯ

ವಿಮಲಾ ರಾಮರಾವ್

ವ್ಲಡೀಮರ್ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರ ಹೆಸರು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗರಿಗೆ ಹೊಸದು. ಹೆಸರಿನ ಮಟ್ಟಿನ ಪರಿಚಯ ಕೆಲವರಿಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಅವರ ಒಂದು (ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬರೆದ) ಕಾದಂಬರಿ 'ಲೊಲೀಟ'ದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಿರುವುದೆಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಕುಖ್ಯಾತಿಯ ಪಾಳಿಯಲ್ಲಿ. ಈಗ ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗಿರುವ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕವೊಂದರಲ್ಲಿ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಷ್ಟರು ಲೊಲೀಟ ಅನ್ನು ಕದ್ದು ಓದುತ್ತಿದ್ದ ಹುಡುಗನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬಡಿದಿದ್ದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹಳಸಲು ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆಂದು ಬಳಸಲಾಗಿದ್ದುದು ಜ್ಞಾಪಕವಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಶಾಲಾ ಬಾಲಕರ ರುಚಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಹೊತ್ತು ಕಳೆಯಲು ಓದುವವರ ಪಚನಕ್ಕೂ ನಿಲುಕುವಂತಹದಲ್ಲ. ಮೂರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ದಾಮ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿದ್ದ, ಕ್ರಾಂತಿಪೂರ್ವ ರಷ್ಯ ದೇಶದ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ, ಸಂಪನ್ನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ,ರಷ್ಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹುಲಿಗೆ ತನ್ನ ಮರಿಗಳ ಮೇಲಿರುವಂತಹ ಧೋರಣೆಯಿದ್ದ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಭಾಷೆ, ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ತಂತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಮೂರು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಬಗ್ಗೆ ನೂರಾರು ವಿದ್ವನ್ಮಯ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆಯಲ್ಲದೆ ಹದಿನೇಳು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸುಮಾರಾಗಿ ಪದಶಃ ಅರ್ಥವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವ ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಸಹಿತವಾದ ಆವೃತ್ತಿ ಬಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. 1955ರಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ (ರಸಿಕತೆಗೆ, ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಗೆ ಹೆಸರಾದ ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ) ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ನಂತರ ಸರ್ಕಾರದಿಂದ ಇದರ ಮಾರಾಟ ನಿಷೇಧವಾದದ್ದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ಜಾಹೀರಾತು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಆದ ಚರ್ಚೆ, ಗಲಾಟೆ ಎಲ್ಲ ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸೇರಿಹೋಗಿದೆ.

ವ್ಲಡೀಮರ್ ವ್ಲಡೀಮರೋವಿಚ್ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರು 1899ರಲ್ಲಿ ಸೆಂಟ್ ಪೀಟರ್ಸ್‌ಬರ್ಗಿನಲ್ಲಿ ಕುಲೀನ, ಶ್ರೀಮಂತ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದರು. ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಾದ ಅವರ ತಂದೆ ರಷ್ಯದ ಅರಸರ ದಮನಕಾರೀ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಕೆಲಸಮಾಡಿ ಸಂವಿಧಾನಬದ್ಧವಾದ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರು. ಪಟ್ಟಣದಿಂದ ಬೇಸಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಮೊಣಕಾಲೂರಿ ನೆಲಕ್ಕೆ

ಮುತ್ತಿಡುತ್ತಿದ್ದ, ಪೂರ್ಣ ರಷ್ಯ ಮನೋಧರ್ಮದ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಅವರ ತಾಯಿ. ಬಾಲ್ಯದ ಸುಭಗ, ಸುಂದರ ದಿನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವಚರಿತ್ರೆ ಸ್ಪೀಕ್, ಮೆಮರಿ (ಮಾತಾಡು ನೆನಪೇ)ಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಳೆಹನಿಗಳ ಭಾರದಿಂದ ತುಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದ ಎಲೆಯೊಂದು ಬಾಗಿ, ಅದರ ಮೇಲಿದ್ದ ಒಂದು ಹನಿ ಸರಕ್ಕನೆ ಜಾರಿ ಧುಮುಕಿ, ಎಲೆ ಮತ್ತೆ ನಿಗುರಿದ ಕ್ಷಣವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಜೀವನದ ಮೊದಲ ಘಳಿಗೆಯೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತಿಗಳು, ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಸಂಗೀತಗಾರರು, ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಕಲಾವಿದರು ಇವರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ರಷ್ಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬೋಧಕಾರಿಯೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪೀಟರ್ಸ್‌ಬರ್ಗಿನಲ್ಲಿ, ಇವರ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಪರಿಪಾಠವಿತ್ತು. ಸದಭಿರುಚಿಯಿದ್ದ ತಂದೆತಾಯಿಗಳು ಮೇಧಾವಿ ಮಗನನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತನಿಗಿದ್ದ ಒಲವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯದೊಡನೆ ಆತ ಆಜೀವ ಪರ್ಯಂತ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಕೈಂಕರ್ಯವೆಂದರೆ ಚಿಟ್ಟೆಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಜೊತೆಗೆ ಚದುರಂಗದ ಆಟದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯವಿತ್ತು.

ಆಗರ್ಭ ಶ್ರೀಮಂತರ ಹವ್ಯಾಸಗಳೆನ್ನಬಹುದಾದ ಈ ಲಹರಿಗಳು ಕೆಲವೇ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಅವರ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ನೆರವಾದವು. 1917ರ ಕ್ರಾಂತಿ ರಷ್ಯದ ಜನಜೀವನವನ್ನು ತಲೆಗೆಳಗು ಮಾಡಿದಾಗ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿಹೋದ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಕುಟುಂಬ ದೇಶಬಿಟ್ಟು, ನಿರ್ಗತಿಕರಾಗಿ ಜರ್ಮನಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಕೇಂಬ್ರಿಜ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮೂರುವರ್ಷ ಶಿಷ್ಯವೃತ್ತಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಓದಿ ಪದವೀಧರರಾದ ಮೇಲೆ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಜರ್ಮನಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದರು. 1922ರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಬಂಧದ ಸಭೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಎದುರಾಳಿಗೆ ಗುರಿಯಿಟ್ಟ ಗುಂಡನ್ನು ತಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರ ತಂದೆ ವೆಡ್ಲೀಮರ್ ಡಿಮಿಟ್ರೀವಿಚ್ ಅಸು ನೀಗಿದರು. ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆತ ನಡೆಸಿದ್ದ ಸದಾಚಾರ, ರಷ್ಯದ ಯೆಹೂದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆತನಿಗಿದ್ದ ಕಾಳಜಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ, ಆತನ ಮಗ, ಸೊಸೆ ಮತ್ತು ಮೊಮ್ಮಗುವಿಗೆ ರಕ್ಷೆಯಾಗಿ ಕಾಪಾಡಿದ್ದವು. 1940ರಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹಿಟ್ಲರ್ ಯೆಹೂದಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಕಗ್ಗೊಲೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾಗ ವ್ಲೆಡೀಮರ್ ಡಿಮಿಟ್ರೀವಿಚ್ ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದ ಉಪಕಾರಗಳ ನೆನಪಿದ್ದ ಯೆಹೂದಿಗಳ ರಕ್ಷಣಾ ಸಮಿತಿಯೊಂದು ನೆಬೋಕಾಫ್ ಮತ್ತು ಅವರ ಪತ್ನಿ, ಪುತ್ರರಿಗೆ ಅಮೆರಿಕಾಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಹೋಗಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತು. ಈ ಪೂರ್ವಸುಕೃತದ ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥ ಲೇಖಕರ ಪತ್ನಿ ಯೆಹೂದಿ ಕುಟುಂಬದವರೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಿಟ್ಲರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯೆಹೂದಿ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದ ಎಲ್ಲರೂ ಯೆಹೂದಿಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿ ಮರಣದಂಡನೆಗೆ ಅರ್ಹರಾಗಿದ್ದರು.

ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿದೆಶೆಯಿಂದಾಚೆಗೆ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ನೆಬೋಕಾಫ್‌ರ ಜೀವನೋಪಾಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪಾಠ, ಟೆನಿಸ್ ಮತ್ತು ಮುಷ್ಟಿಕಾಳಗ ಕಲಿಸುವುದು, ರಷ್ಯನ್ ವಾರಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗೆಂದು ಚದುರಂಗದ ಸಮಸ್ಯೆ

ಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದಾಗಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಅವರ ಜೀವನದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಆದೀಕವೇನೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲದೆ ಶಾಕಾಯು ಲವಣಾಯು ಇತರೇ ಕೆಲಸಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿತ್ತು. ಸ್ವದೇಶದಿಂದ ಹೊರಗುಳಿದು ಬೇರೆ ಜನಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇತರರಾಗಿ, ಗತಕಾಲದ ಮೋಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ವರ್ತಮಾನದಿಂದ ಹೊರತಾದವರ ಪಾಡು ಅವರ ಮೊದಲನೆಯ ಕಾದಂಬರಿ 'ಮಾಷೆಂಕ' (1922)ದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ.

ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಒಂಬತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವಿ. ಸಿರಿನ್ ಎಂಬ ಕಾವ್ಯನಾಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಇವು ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿದ್ದ ರಷ್ಯನ್ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ್ದವು. "ಈತನ ಬರವಣಿಗೆ ರಷ್ಯನ್ ಸಾಹಿತಿಯದಂತಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುವುದು ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು.

ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ನೆಬೋಕಾಫ್‌ರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ. ಅಲ್ಲದೆ ಆತನ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆತ್ತಿಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲವೆಂದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಪ್ರತಿಮೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಒಡಮೂಡಿದೆ. ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ **ಇನ್ವಿಟೇಷನ್ ಟು ಎ ಬಿಹೆಡಿಂಗ್** (ಶಿರಚ್ಛೇದನಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನ) (1938). ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಗಳ ಕರಾಳ ನೆರಳು ದಟ್ಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು. ಸರ್ವಾಧಿಪತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಜೀವವೂ ಪಾರದರ್ಶಕವಾಗಿರಬೇಕಾದಾಗ ಒಬ್ಬನು ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಆಪಾದನೆಯ ಮೇಲೆ ಶಿರಚ್ಛೇದನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಬಂದೀಖಾನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಿಂಸಿನ್ನ್ಯಾಟಸ್ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯನ್ನೂ ಹೆರೆದುಹಾಕಿ, ಕೇವಲ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇಳಿಸಿದ್ದಾಗ, ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಚೇತನಗಳ ಮೂಲಕ ಒಬ್ಬನು ಆ ದುಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರತಾಗುವ ಕಥೆ ಇದು. ಅಂದರೆ ಸಾಲ್‌ಜ್ನಿನಿಟ್ಸಿನ್‌ರ **ವನ್ ಡೇ ಇನ್ ದ ಲೈಫ್ ಅಫ್ ಇವಾನ್ ಡೆನಿಸೋವಿಚ್** (ಇವಾನ್ ಡೆನಿಸೋವಿಚ್‌ನ ಜೀವನದಲ್ಲೊಂದು ದಿನ)ನಂತೆ ಇದೊಂದು ಮನುಷ್ಯ ಚೇತನದ ಅದಮ್ಯತೆಯ ವಾಸ್ತವ ಚಿತ್ರಣವೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಚೇತನದ ಅದಮ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು ನೈಜವಾಗಲ್ಲ, ಉಪಮೇಯವೇ ಕಥಾತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದರ ಮೂಲಕ, ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಪಾತ್ರ, ನಾಯಕನ ತಾಯಿ, ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯದ ಆಟಿಕೆಯೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ವಿಚಿತ್ರ, ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಡೊಂಕು ಡೊಂಕಾದ ಆ ಸಾಮಾನನ್ನು ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಮಾಡಿದ ವಿಕಟಮಾಡುವ ಕನ್ನಡಿಯ ಮುಂದೆ ಹಿಡಿದರೆ ಲಕ್ಷಣವಾದ

ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಚಿತ್ರವೊಂದು-ಹಡಗು, ಮನುಷ್ಯ, ಪ್ರಕೃತಿ ದೃಶ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ-ಕಾಣುವುದಂತೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಲೆ ಇದ್ದಿದ್ದನ್ನು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ತೋರಿಸುವುದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಪ್ರಪಂಚ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನಿಲುಕಬೇಕಾದರೆ ಕಲೆ ಅದನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಿ ನಂತರ ತಾನದರ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ, ನಮ್ಮನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದಿರುವ, ಆವರಿಸಿರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಂದ, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಡೊಂಕಾದದ್ದು. ಕಲೆ ಆ ಡೊಂಕಾದ ಪರಿವೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಿ ಸೃಜತೆಯೆಡೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಾ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞಾಪರವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನೆಬೋಕಾಫ್‌ರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞಾಪರತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ತನ್ನ ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸ್ಥಾನವನ್ನು, ಪದಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ರಚನೆ ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಘೋಷಿಸುವುದು ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞಾಪರ ಕಾದಂಬರಿಯೊಂದರ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಈ ಲಕ್ಷಣ ನವ್ಯದಿಂದೀಚಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಪಡೆದಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞಾಪರತೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಪಾಠ ತಾನೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಬಂಧು ಬಳಗ ಎಲ್ಲವೂ ತನ್ನಂತೆಯೇ ಭಾಷೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆ, ಇರಸರಿಕೆ ಎರಡೂ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಕೂಡ. ನೆಬೋಕಾಫ್, ಅವರ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪಿತೃವರ್ಗಕ್ಕೆ ಋಣಾನುಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರು ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಕಡೆಯ ಕಾದಂಬರಿ **ದಾರ್** (ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ **ದ ಗಿಫ್ಟ್**–ವರ) (1937); ಇದು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಅನುಭವವನ್ನು, ಪರಿವೆಯನ್ನು, ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನೆಬೋಕಾಫ್‌ರ ಮೊದಲನೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾದಂಬರಿ **ದ ರಿಯಲ್ ಲೈಫ್ ಆಫ್ ಸೆಬ್ಯಾಸ್ಟಿಯನ್ ನೈಟ್** (ಸೆಬ್ಯಾಸ್ಟಿಯನ್ ನೈಟ್‌ನ ನಿಜಜೀವನ 1941). ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವವನು ಆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ರೂಪರೇಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಕಪೋಲ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದೆಷ್ಟು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಥನಕಾರ ಒಂದು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ: "ನಾವು ಕೇಳುವ ಕಥೆ ಮೂರ್ಮಡಿಯಾದದ್ದು; ನಾಯಕನ ನಿಜವಾದ ಕಥೆ ಅವನಿಗೇ ತಿಳಿದಿದ್ದು, ಹೇಳುವವನು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ರೂಪ ಕೇಳುವವನ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ." ಹೀಗಿರುವಾಗ ಕಾದಂಬರಿ ತಾನೊಂದು ಭಾಷೆಯ,

ಪದಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ವಿರಾಜಿಸಿದ ವಾಸ್ತವವಾದೀ ಕಾದಂಬರಿ ಈಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಓದುಗರಿಗೆ ಉಂಟಾದದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ ಈಗ ಇನ್ನಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ ತನ್ನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ತೋರಿಸ ಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೆ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮಹಾಪೂರ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಸಲ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಳಿಸಿತ್ತು. 1930ರ ದಶಕದ ಕಡೆಯ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಭಯಂಕರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಒದಗಿ ಬಂದಿತ್ತು. ರಷ್ಯದ ಕ್ರಾಂತಿಯ ತರುಣದಲ್ಲಿ ದೇಶ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದು ಜರ್ಮನಿ, ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದ ರಷ್ಯನ್ ಜನರು ಲಕ್ಷಾಂತರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ದೇಶಾಟನೆ ಕೇವಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಶೀಘ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ತಾಯಿನಾಡಿನಲ್ಲಿನ ಭಯಾನಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕೊನೆಗೊಂಡು ತಾವೆಲ್ಲಾ "ಅರಳಿದ ಹೂವು ಗಳ ಪರಿಮಳದಿಂದ ಕೈಮಾಡಿ ಕರೆಯುವ" ರಷ್ಯಾಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುವವರೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಹತ್ತಾರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಈ ನಂಬಿಕೆ ಬುಡವಿಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಾಗಿತ್ತು. ಆಗತಾನೇ ಅವರುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ನಿಜಸ್ವರೂಪದ ಅರಿ ವಾದದ್ದು. ಮೊದಲಿಗೆ ಬರ್ಲಿನ್ ಮತ್ತು ಪ್ಯಾರಿಸಿನಲ್ಲಿ ರಷ್ಯನ್ ಜನರು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರು. ಅನೇಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶನಗಳು ತರುಣ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಒತ್ತಾಸೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಬೇರೆ ದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ರಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸವಿದ್ದಂತೆ ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವರು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಹದಿನೈದು ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದಂತೆ ಅವರನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಡೆಸಿದ್ದ ಆಶೋತ್ತರಗಳು ಮುರಿದು ಬಿದ್ದಿದ್ದವು. ಪರದೇಶಿಯಾಗಿ ನಡೆಸಬೇಕಿದ್ದ ಜೀವನ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಷ್ಟತರವಾಗಿದ್ದು, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲದೆ, ಬೇರು ಕಳಚಿದ ಸಂಕಟವನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದೆ ಅನೇಕರು ಪ್ರಾಣಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹೇಗಾದರೂ ರಷ್ಯಕ್ಕೇ ಹಿಂದಿರುಗಬೇಕೆಂದು ಹೋದವರು ಸ್ಟಾಲಿನ್‌ನ ಶ್ರಮಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಂಡಿದ್ದರು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಜೀವನೋಪಾಯ ನಡೆಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸಾರಸ್ವತ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಯೆಹೂದಿ ಜನಾಂಗವನ್ನೇ ನಿರ್ಮೂಲನಗೊಳಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದ ಹಿಟ್ಲರನ ನೆರಳು ಯೂರೋಪಿನ ಮೇಲೆ ಹರಡಿತ್ತು.

1940ರಲ್ಲಿ ನೆಬೊಕಾಫ್ ತಮ್ಮ ಪತ್ನಿ ಮತ್ತು ಆರುವರ್ಷದ ಮಗ ಡಿಮಿಟ್ರಿಯೊಂದಿಗೆ ಅಮೆರಿಕಾಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಹೋದರು. ಅಲ್ಲಿ ಜೀವನೋಪಾಯ ದುಸ್ತರವಾದರೂ ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಪರಿಚಯವಿದ್ದ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರ ಸಹಾಯದಿಂದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ಮೂಲಕ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಜೀವಭಯ ಮತ್ತು ದಿನಬೆಳಗಿನ ಆತಂಕ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ನೆಮ್ಮದಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಮುಂದಿದ್ದ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಭಾಷೆಯದು. ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿದ್ದ ಓದುಗರ ಸಮುದಾಯ ಹಿಟ್ಲರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚೆಲ್ಲಾಪಿಲ್ಲಿಯಾಗಿ ನಿರ್ನಾಮವಾಗಿ ಹೋಗಿತ್ತು. ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಬೋಧನೆಯಿದ್ದರೂ, ಲೇಖಕನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಜೀವಂತ, ತುಡಿಯುವ ಸಾರಸ್ವತ ವಾತಾವರಣ ಅಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಮಾರ್ಗ ಒಂದೇ: ರಷ್ಯನ್ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದು.

ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೇ ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾತ ಬರೆದಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅಮೆರಿಕಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಂತರವೇ ಆತನಿಗೆ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಮಾಧ್ಯಮದಿಂದ ಎಟುಕುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಪೂರ್ಣ ಪರಿಚಯವಾಗಿದ್ದು. ಆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಆತ ಬರೆದ ಮೊದಲನೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾದಂಬರಿ **ದ ರಿಯಲ್ ಲೈಫ್ ಆಫ್ ಸೆಬ್ಯಾಸ್ಟಿಯನ್ ನೈಟ್** ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಆತನಿಗಿದ್ದ ಅನುಮಾನಗಳೆಲ್ಲ ಕೊನೆಗೊಂಡವು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರಿಗೆ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ನಿಕಟ ಪರಿಚಯವಿದ್ದ ಅವರ ತಂದೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರ ಮೂಲಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡಿಸಿದ್ದರು. ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ರಷ್ಯನ್, ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಫ್ರೆಂಚ್ ಮೂರು ಭಾಷೆಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೇ ಒಡಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ತಾವು ದೇಶ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದಾಗ ಕಳಚಿಕೊಂಡಿದ್ದ ರಷ್ಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ಆಸರೆಯನ್ನು ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಜೋಪಾನಮಾಡಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಅವರಿಗೆ, ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿ ತಾವಾಗಿಯೇ ಆ ಒಂದು ಅಮೂಲ್ಯ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ನಲವತ್ತನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವನ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಒದಗಿಬಂದಿತ್ತು. ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅವರ ಎರಡನೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾದಂಬರಿ **ಬೆಂಡ್ ಸಿನಿಸ್ಟರ್** (1947). ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಚೇತನದ ಸ್ಪಂದನವನ್ನೇ ನಿಶ್ಚೇತನವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬಗ್ಗದ ದಾರ್ಶನಿಕನೊಬ್ಬನ ಸಣ್ಣ ಮಗನನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಯೋಗದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೊಂದ ಕಥೆ. ನೆಬೋಕಾಫ್ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ

ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ "ತನ್ನ ಮಗುವನ್ನು ಸರ್ಕಾರ ಯಾವುದೋ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕೊಂದು ಹಾಕಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ,ವಿಧುರ ಕ್ರುಗ್ ಪಡುವ ಸಂಕಟ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜೀವತಂತು" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿನ 'ವಾಸ್ತವಿಕತೆ' ಲೆನಿನ್‌ರ ಭಾಷಣಗಳು, ಸೋವಿಯಟ್ ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ನಾಟ್ಸಿ ಪ್ರಚಾರ ಇವುಗಳಿಂದ ತೆಗೆದ ತುಣುಕುಗಳಲ್ಲಿವೆ.

ಬೆಂಡ್ ಸಿನಿಸ್ಟರ್ ಮೂಲಕ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಚರಿತ್ರೆ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಚಾಚುತ್ತಿದ್ದ ಕರೀನೆರಳನ್ನು ದಾಟಿ ನಡೆದಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆ ತಾವು ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದ್ದ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ದೇಶದ ಪ್ರಕೃತಿ ಭೌತಿಕ ರೂಪರೇಷೆಗಳು, ಜನ ವೈವಿಧ್ಯ, ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಗ್ರಾಸವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು. ಕವಿಸಂವೇದನೆಯ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತನ್ನ ತಾಯಿನಾಡು, ನುಡಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಹೊಸದೇಶ, ಭಾಷೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರ ನೋವಿನೊಡನೆ ಹೊಸದರ ಆಕರ್ಷಣೆಯೂ ಇತ್ತು. ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರಿಗೆ ಹಂಬಲಿನ ಹಿನ್ನೋಟ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಷ್ಟೇ ಆಗಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗದೆ ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಲಿಗೆ ತೊಡರುವ ಹುಚ್ಚು ಸಹವಾಸವಾಗಬಹುದೆಂಬುದರ ಪರಿವೆ ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಹಿಂದಿನದನ್ನು ನೆನಪಿನ ಮೂಲಕ, ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸೃಜನ ಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಗತಕಾಲ ಅಳಿದು ನಶಿಸದೆ ಕಲೆಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾದಂಬರಿ **ಪ್ನಿನ್** (1957). ಇದರ ನಾಯಕ ಪ್ನಿನ್ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸ. ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿದ್ದ ಈ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿ. ರಷ್ಯದಿಂದ ಹೊರಗೆ ನೀರಿನಿಂದ ತೆಗೆದ ಮೀನಿನಂತೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಮೆರಿಕದ ನಾಗರೀಕತೆ ಆತನಿಗೆ ಬಗೆಹರಿಯದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಆತನ ಅಂತಃಸಂಸ್ಕಾರ, ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ಸಹೃದಯತೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಕೀಯ ಭಾಷೆಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಸೋರಿ ಹೋಗಿ ಆತ ಕೇವಲ ನಗೆಪಾಟಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೆಬೋಕಾಫ್ ದೇಶ, ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಹೊರತಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತಂಕ, ಧಾವಂತ, ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯ ಲಾಸ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದರೂ ನಗುಪಾಟಲಾದ, ವಿಲಕ್ಷಣ ನುಡಿಕಟ್ಟುಗಳ ಈ ಮನುಷ್ಯನ ಭಾಷೆ ಅವನ ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಘನತೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಲೊಲೀಟ ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರಿಗೆ ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿದ್ದು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅಳುಕುಗಳು ಯಾವುದೂ ಉಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಹಾಗೂ ಕಥನಕಾರ ಹಂಬರ್ಟ್ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ವಿದ್ಯಾವಂತ, ಮಧ್ಯ ಐರೋಪ್ಯ, ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಧ್ವನಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳ ಹತ್ತಾರು ಅಮೆರಿಕನ್ ಧ್ವನಿಗಳು ವಿವಿಧ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ

ಮಾತನಾಡುವುದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡಿಯಚ್ಚು ತೆಗೆದಂತಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಯೂರೋಪಿನ ಹಳೆಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದಿದ್ದ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಹೊಸ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಧವಿಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಅದರ ಭಾಷೆಯ ಬಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದರು.

ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ **ಲೊಲೀಟ** ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ನೆಬೋಕಾಫ್‌ರ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣದ ಕಥೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಕಷ್ಟು ಕೃಷಿ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಬಂಧ ನೆಬೋಕಾಫ್‌ರು ಬೆಳೆಸಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಾಗಿತ್ತೆಂಬುದೂ, ಅಮೇರಿಕದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ತಾರುಣ್ಯ, ಲವಲವಿಕೆ, ವಡ್ಡತನ, ಉತ್ಸಾಹ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಯೂರೋಪಿನ ಹಳೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಂದವರಿಗೆ ಆಕರ್ಷಕವಾದಷ್ಟೇ ಅಸಹನೀಯವೂ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ವಾದ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರಬಹುದಾದ ಅರ್ಥ ವಿಶೇಷಗಳೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಪ್ರೇಮಕಥೆ. ಮೂವತ್ತೆಂಟು ವರ್ಷದ ಹಂಬರ್ಟ್ ಹಂಬರ್ಟ್ ಪ್ಯಾರಿಸಿನಿಂದ ಅಮೆರಿಕಾಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದು ನ್ಯೂ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಸಣ್ಣ ಊರೊಂದರಲ್ಲಿ ವಸತಿಗೆಂದು ಮನೆಯೊಡತಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ನೋಡಲು ಹೋದಾಗ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಪ್ರೀತಿಸಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಬಾಲಿಕೆಯ ಪುನರಾವತಾರವೆನಿಸುವ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷದ ಡೊಲೋರಸ್ ಅವನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ಹಂಬರ್ಟ್ ಹದಿಮೂರು ವರ್ಷದವನಾಗಿದ್ದಾಗ ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರ ತೀರದಲ್ಲಿ ಜೊತೆಗಾತಿಯಾಗಿದ್ದ ಆ್ಯನಬೆಲ್ ಲೀ ಅವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರೀತಿ ಸಹಜವಾಗಿ ದಡ ಮುಟ್ಟುವ ಮೊದಲೇ ವಿಷಮಜ್ವರದಿಂದ ತೀರಿಕೊಂಡಿದ್ದಳು. ಅಂದಿನಿಂದಲೂ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನಿಗೆ, ಬೆಳೆದು ವಯಸ್ಕನಾದ ಮೇಲೆಯೂ ಹೆಂಗಸರ ಸಹವಾಸ ಅಸಹ್ಯ. ಅವನಿಗಿದ್ದ ಹಂಬಲು ಬಾಲ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಿಂದಿನ್ನೂ ಆಗಲೇ ಹೊರಬರುತ್ತಿರುವ ಹುಡುಗಿಯರ ಮೇಲೆ. ತನ್ನ ಈ ವಿಚಿತ್ರ ವಾಂಛೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಓದಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಂಬರ್ಟ್ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಂದ ತೆಗೆದ ನಿದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಹಾಕವಿ ಡಾಂಟೆ ಬೀಟ್ರಿಸ್‌ಳನ್ನು ಕಂಡು ಪ್ರೀತಿಸಿದಾಗ ಆಕೆಗಿನ್ನೂ ಒಂಬತ್ತು ವರ್ಷ; ಎಡ್ಗರ್ ಆ್ಯಲನ್ ಪೋನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರ್ಷ; ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷದ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ನಲವತ್ತು ವರ್ಷದವನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡುವುದು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಆತ ಈ ತನ್ನ ಅಭಿಲಾಷೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಭಾಷೆ ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯ, ಮಂತ್ರ, ಮಾಟ, ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ವಿಶೇಷ ಪದಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಸೃಷ್ಟಿ. ಅವನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಅವನ ಈ ಲಾಲಸೆ ಒಂದು ಅತಿಶಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿ ಸಂಬಂಧವಾದದ್ದು; ಅಂದರೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರೇಮೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಧ್ಯೆ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು–ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದರೂ ಇರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಇಂತಹ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಬಾಲಿಕೆಯರು ಒಂದು

ವಿಶೇಷ ಗಣ–ಅದಕ್ಕೆ ಆತ ಕೊಡುವ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಿಟ್ಟೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪದ Nymphet (ಜಲಕನ್ನಿಕೆ ಎನ್ನಬಹುದು). ಒಂಬತ್ತರಿಂದ ಹದಿನಾಲ್ಕರ ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಾಲಿಕೆಯರಿಗೆ ಈ ಪಟ್ಟ ಉಂಟು. ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಈ ವಯೋಪರಿಮಿತಿಯೊಳಗಿನ ಬಾಲಿಕೆಯರೂ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ಆಸಕ್ತಿ ಕೆರಳಿಸುವವರೆಂದಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ರೂಪ–ಲಾವಣ್ಯಗಳಿಗೂ ಈ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಕೆನ್ನೆಯ ಎಲುಬಿನ ಉಬ್ಬು, ಕೈಕಾಲುಗಳ ಮೇಲಿನ ಬಾಲಿಶ ರೋಮಾಂಚನ, ನಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಡ್ಡತನ ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಣತರಿಗೆ ಕನ್ನಿಕೆಯ ಇರುವು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ನ್ಯಾವಣ, ಜಾಣತನಗಳ ನೇಯ್ಗೆಯಲ್ಲಿ ನಾಜೂಕಾಗಿ ಹಂಬರ್ಟ್ ಓದುಗನನ್ನು ತನ್ನ ಮಾತಿನ ಮೋಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಿಕೆಯ ಮೋಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಪ್ರೇಮಿಯಂತೆ ಓದುಗನ ಔಚಿತ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ಮಾತಿನ ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ತಟಸ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಂಬರ್ಟನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿದರೂ ಅವನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ 1947ರ ಅಮೆರಿಕಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ನಡುವೆ ಇತ್ತು. ಆತ ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯ, ಇತಿಹಾಸಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಿಯತಮೆಯ ಹೆಸರು ಆ್ಯನಬೆಲ್ ಲೀ, ಅದೇ ಹೆಸರಿನ, ಎಡ್ಗರ್ ಆ್ಯಲನ್ ಪೋ ಅವರ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ವಸ್ತು ಸಾವು ಸೆಳೆದೊಯ್ದ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಗಿರುವ ಚಿರಂತನ ಪ್ರೇಮ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಯುರೋಪಿನ (ಫ್ರೆಂಚ್, ಜರ್ಮನ್, ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಇಟ್ಯಾಲಿಯನ್ ಮತ್ತು ರಷ್ಯನ್ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ) ಹಲವು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಾಹಿತಿಗಳ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸೂಚನೆ ಇದೆ. ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಐರೋಪ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಕವಿ ಹೃದಯ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆಯ ತಾಣವಾದ ಅಮೆರಿಕವನ್ನು ಎದುರಾದಾಗ, ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನಾಳದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರತಿಮೆಯೊಂದು ತೇಲಿಬಂದು, ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯಳಾದ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಅಚ್ಚನ್ನು ಊರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಹಂಬರ್ಟ್ ತನ್ನ ವಯಸ್ಕಜೀವನವೆಲ್ಲಾ ಹಾತೊರೆದಿದ್ದ ಬಾಲಿಕಾ ಪ್ರಿಯತಮೆಯ ಆದರ್ಶ ಪ್ರತಿಮೆ ಡೊಲೋರಸ್‌ಳಲ್ಲಿ ಪುನರಾವತಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸೃಷ್ಟಿ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥನ ಹಂಬರ್ಟ್ ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದ ನೆನಪು/ನಿವೇದನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಈಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಇದರ ಮೊದಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹಂಬರ್ಟ್ ಲೊಲೀಟಳ ಹೆಸರನ್ನು ಕಲ್ಲುಸಕ್ಕರೆಯಂತೆ ಚಪ್ಪರಿಸಿ ಅದರ ಶಬ್ದದ ಸೊಗಸನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ, ವರ್ಣಿಸುವುದರ ಚಿತ್ರ. "Lolita, light of my

life, fire of my loins. My sin, my soul. Lo-lee-ta : the tip of the tongue taking a trip of three steps down the palate to tap, at three, on the teeth. Lo, Lee, Ta''. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಲವು ಹನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುಟಕೊಬ್ಬೊಂದು ರತಿ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಬಹುದೆಂದು. ಆದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಈ ಪದಗಳ ಜೋಡಣೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಓದುಗರ ಮೇಲೆ ಆಡುವ ಆಟವಷ್ಟೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ವರ್ಣನೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಭಾಷೆಯ ವಿಡಂಬನೆ ಇದು. ವಿಡಂಬನೆ ನೆಬೋಕಾಫ್‌ರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬತ್ತಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಬಾಣ. ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳು ಓದುಗನನ್ನು ಒಂದು ವಿಧವಾದ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಂಕುಬಡಿಸದಿದ್ದರೆ ಕಂಡುಬರುವುದೇನೆಂದರೆ ಮೂರನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಚಮತ್ಕಾರ. ಅದನ್ನು ಓದಿ ಅದರಂತೆ ಆ ಹೆಸರನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದಾಗ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಹೆಸರು ತನ್ನ ಮೋಡಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ 'ತ' ಮತ್ತು 'ಟ' ಗಳಿಗೆ ಮಧ್ಯಂತರ ಶಬ್ದವಿಲ್ಲ. 'ಟ' ನಾಲಿಗೆ ಹಲ್ಲಿಗೆ ತಗುಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗುವ ಶಬ್ದವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಂಬರ್ಟ್ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಹೆಸರು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನದಲ್ಲ. ಆಕೆಯ ಲ್ಯಾಟಿನ್ (ಡೊಲೋರಸ್) ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಸ್ಪ್ಯಾನಿಶ್ ಭಾಷೆಯ ಮುದ್ದಿನ ಪ್ರತ್ಯಯ –'ಲೀಟ' ಅನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ಹೆಸರು. ಅವಳಿಗೆ ಹಂಬರ್ಟ್ ಹೆಸರಿಟ್ಟಂತೆಯೇ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ, ಹಂಬಲಿನಿಂದ ರೂಪಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತೊಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಜೀವಂತವಾದ ಸಹಜ ಕಾಮನೆಗಳುಳ್ಳ ಹುಡುಗಿ ಅವನ ಕೈತಪ್ಪಿಸಿ ಓಡಿಹೋಗುತ್ತಾಳೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥೆ ಇಷ್ಟು. ಹಂಬರ್ಟ್ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಹಗಲು ಗನಸುಗಳೇ ಮೂರ್ತಿವೆತ್ತಂತೆ ಕಂಡ ಡೊಲೋರಸ್‌ಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಕೆಯ ತಾಯಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಡಿಗೆಗೆ ಬರಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ ಈತ ಆ ಹುಡಿಗಿಯ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಹಂಬಲಿಸಿ ಹೊಂಚು ಕಾಯುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ವಿಧಿ ಅನುಕೂಲಸಿಂಧುವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಆಸೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಲೋಲೀಟಳ ತಾಯಿ ವಿಧವೆ. ಅವಳು, ಅಮೆರಿಕದ ಹೆಂಗಸರ ನಿಯತ ಕಾಲಿಕೆಗಳ ಕನಸಿನ ಆದರ್ಶವಾದ ಐರೋಪ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕದಂತಿರುವ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದೆನ್ನುವ ಆಮಿಷದಿಂದ ಹಂಬರ್ಟ್ ಆಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಕ್ಕರೆಯಿಲ್ಲದ ತಾಯಿ ತನ್ನ ಪ್ರಣಯ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅಡಚಣೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಅವಳನ್ನು ದೂರದ ಬೇಸಿಗೆ ಶಿಬಿರಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದಲ್ಲಿಯೇ

ವಸತಿ ಸೌಲಭ್ಯವಿರುವ ಶಾಲೆಗೆ ಸಾಗಿ ಹಾಕಲು ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ನವವಿವಾಹಿತ ಜೀವನ ಅಲ್ಪಾಯುವಾಗಿದ್ದು, ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಇಂಗಿತ ಅವಳಿಗೆ ತಿಳಿದ ದಿನ ಕೋಪದಿಂದ ಮನೆಯಿಂದಾಚೆಗೆ ಕಾಲಿಟ್ಟವಳು ಅಪಘಾತದಲ್ಲಿ ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಹಂಬರ್ಟ್ ಕನಸುಗಂಡಿದ್ದ ಸನ್ನಿವೇಶ ತಾನೇ ಒದಗಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ತಬ್ಬಲಿ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಅವಳ ದುಃಖ ಮರೆಸಲು ಹಂಬರ್ಟ್ ಪ್ರವಾಸ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರವಾಸದ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನಿಗೆ ಅಮೆರಿಕದ ತಾರುಣ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಜ ರೂಪದ ಪರಿಚಯವಾಗುವುದು. ಯಾವ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸಿನಿಮಾ, ಚಿತ್ರಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ದೂರದರ್ಶನ ಇವುಗಳಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡ ಲೊಲೀಟಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅವನನ್ನು ಹಿಂದೂಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವಳಲ್ಲಿರುವ ಆಕರ್ಷಣೆ ಅದಮ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅವನ ಬುದ್ಧಿ, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೆರಡೂ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅವಳ ಇರಸರಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಂಬರ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿರುವ ದ್ವಂದ್ವ ಇದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಆ ಹುಡುಗಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗಿರುವ ಆಕರ್ಷಣೆಯಷ್ಟೇ ಬಲವಾಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾವನೆ ಅವನ ಅಪರಾಧ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲದ ಆ ಮಗುವಿನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ದುರುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಪಾಪವನ್ನೂ ಅರಿಯದ ಆ ಹುಡುಗಿಯ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ನಡವಳಿಕೆ ಅವನಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಮೇಲಿನ ಆಕರ್ಷಣೆ, ಪ್ರೀತಿ, ಸಂದೇಹ, ಅನುಕಂಪ, ಕೋಪ ಇವೆಲ್ಲಾ ಸೇರಿ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ಕಥನ ತನ್ನ ಆಸೆಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಗುಡ್ಡವನ್ನು ಬೆಟ್ಟಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇವರಿಂದಾಗುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಉಪಯೋಗವೆಂದರೆ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ಪ್ರೇಮಕಥೆಗೆ ಒದಗುವ ಕಾವ್ಯಮಯ ವಾತಾವರಣ, ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಿಣಿ ಕಥೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಆಯಾಮ.

ಹಂಬರ್ಟ್ ತನ್ನ ಅಪರಾಧಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅನುಕಂಪ ಮತ್ತು ಆಕರ್ಷಣೆಗಳ ನಡುವೆ ತುಯ್ಯುವುದಲ್ಲದೆ ಅವನ ಕಥನಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞಾಪರತೆ ಕೂಡ ಇದೆ. ಒಂದಾಕಡೆ ತನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾ 'ಓದುಗ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದವನು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ 'ಆ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೊಂದು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಒದೆ ಬೀಳಲಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಲೊಲೀಟಳ ಸಾಮೀಪ್ಯವಿದ್ದೂ ತನ್ನ ಕೈ ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ ಅವನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿವು. ಹಾಗೆಯೇ ಲೊಲೀಟ ತಾನಾಗಿಯೇ ಅವನಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ, ಪುಟಗಟ್ಟಲೆ ಹೋಟೇಲಿನ ವಾತಾವರಣದ ನೂರೆಂಟು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದ ಹಂಬರ್ಟ್ ಆ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೂ ಒದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹುರುಪುಗೊಂಡಿದ್ದ

ನಿರೀಕ್ಷಣೆಗೆ ಈ ಸುಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗ್ರಾಸವೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಹಂಬರ್ಟ್ ಏನಾದರೂ ಆ ಹೋಟೆಲಿನ ಪಡಸಾಲೆಯ ಗೋಡೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ತಾನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ದೃಶ್ಯಗಳ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಸುಲ್ತಾನ ಗುಲಾಮುವುಗುವಿನ ಆಟದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು, ಸರೋರವರದಲ್ಲಿ ವರ್ತುಲಾಕಾರದ ಅಲೆಗಳೇಳುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಹಂಬರ್ಟ್ ಓದುಗನಿಗೆ ಒದಗಿಸುವುದು ತನ್ನ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದರ ಪದಚಿತ್ರಣ. ಅವನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಅವನದು ಪ್ರೇಮಕಥೆ, ದೈಹಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಕೈಪಿಡಿಯಲ್ಲ. ತಾನೊಬ್ಬ ಕವಿ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕವಿಹೃದಯದ ಪ್ರೇಮಕಥೆಯ ಬಿತ್ತರಿಕೆ ಇದು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಓದುಗರ ಯಾವ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಗಳನ್ನೂ ತಾನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ಧೋರಣೆ. ಅಂದರೆ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ಈ ನಿಲುವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧವಾದದ್ದು, ಭಾಷೆಯ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾದದ್ದು. ಕವಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸರಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಆತ ತನ್ನ ವಿಶೇಷ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರ ಮೇಲೆ ಇತರರ ಬಳಕೆಯ ಮಣಕು, ಕೊಳಕು ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಾಷೆಯಿಂದಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಕವಿ ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಆ ಸರಕನ್ನು, ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಹದಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆ ಕೆಲಸ ಕೂಡ ಭಾಷೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕು. ಹಂಬರ್ಟ್ ಸತತ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಸವೆದು ಹೋಗಿ ಬರೀ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವ ಪದ ಜೋಡನೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ತನ್ನ ಕಥನ ಮೊದಲು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮೂರನೆಯ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಚೆಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯ ಬೆಡಗು, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡುತ್ತದೆ. ಲೊಲೀಟ ಆಡುತ್ತಿದ್ದ ಶಾಲಾಬಾಲಕಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹಂಬರ್ಟ್ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಳೊಡನೆ ಮಾತನಾಡಿದಂತೆ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಬೇಡಿಕೆಗೆಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹಂಬರ್ಟ್ ತನಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದ, ತನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಶೇಷವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಲೊಲೀಟ ಅಮೇರಿಕದ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಹುಡುಗಿ. ಅಲ್ಲಿನ ನಡವಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆದವಳಿಗೆ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ, ಶಿಬಿರದಲ್ಲಿ, ಸಮವಯಸ್ಕರೊಂದಿಗೆ ಅವಳ ಅನುಭವಗಳೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ಕಾವ್ಯಪರ ನೋಟದಲ್ಲಿ ಅವಳೊಬ್ಬಳು ದಿವ್ಯಕನ್ನಿಕೆ. ಅವಳ ತೀರಾಸಾಮಾನ್ಯ, ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ನಾಗರಿಕತೆಯಿಂದಾಚೆಗೆ ಅವಳದೇ ಆದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇರಬಹುದಾದೆಡೆಗೆ ಹಂಬರ್ಟ್‌ನ ನೋಟ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅನುಕಂಪ ಮತ್ತು ಆಕರ್ಷಣೆಗಳ ನಡುವಿನ ಜಂಜಾಟ ಹಾಗೂ ಅಸಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿ ಒಟ್ಟಿಗೇ ತಾಡಿಯುವಂತೆ ಅವನ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೂ ಇದೇ ನಿಜವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಂಬರ್ಟ್ ತನ್ನ ಕಥೆ ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಕವಿ

ಭಾಷೆಯು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಎದುರಿಸುವ ಹಲವಾರು ಸವಾಲುಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಚಿಂತಿಸಿ, ಆ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕಥನದಲ್ಲಿ ಒಳಗೂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಲೊಲೀಟ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಷ್ಟೇ. ಆದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ತರ್ಜುಮೆಯಾಗಿದೆ. ಅನುವಾದಕರಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚೊತ್ತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರೆಷ್ಟು ಜನರಿರಬಹುದು? ತಾವು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪತ್ನಿ ಪುತ್ರರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಲ್ಲ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ಐರೋಪ್ಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಲೊಲೀಟಕ್ಕೆ ಆಗಿದ್ದ ಅಪಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರು ತಾವೇ ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗೆ ಅದನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿದರು. ತಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ರಷ್ಯನ್ ಇಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ತರ್ಜುಮೆ ಮಾಡಿರುವ ಅವರು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಿಂದ ರಷ್ಯನ್‌ಗೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಇದೊಂದನ್ನೇ. ಈಚೆಗೆ ಅವರ ಮರಣಾನಂತರ ಒಂದೆರಡು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರವಾಗಿವೆ. ಇದರಲ್ಲೊಂದು ಅವರ ಪತ್ನಿಯವರೇ ಮಾಡಿದ್ದು.

ಸುಮಾರು ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಮೀರಿ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಡನೆ ನಿಕಟ ಬಾಂಧವ್ಯ ಹೊಂದಿದ್ದ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರ ಸಾರಸ್ವತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪೂರ್ಣ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಭಾಷಾಂತರದ ತತ್ವಗಳ ಚರ್ಚೆಯಾದಾಗ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಅವರು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಕೆಲಸದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಕಷ್ಟ. ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ರಕ್ತಗತ ಬಾಂಧವ್ಯ ಮತ್ತು ವಾತ್ಸಲ್ಯಪೂರಿತ ಗೌರವ ಹಾಗೂ ಮೆಚ್ಚಿಕೆಗಳು ಅವರ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದೃಶ್ಯವಾದ ರಷ್ಯನ್ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಗಳು, ಸೂಚಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿವೆ. ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಅತಿದೊಡ್ಡ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರ್ ಪೂಷ್ಕಿನ್ ಅವರ **ಯೂಜೀನ್ ಒನೀಜಿನ್** ಪದ್ಯಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಾಂತರ. ನೂರು ಪುಟಗಳ ಈ ಕೃತಿಯ ಭಾಷಾಂತರ ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಟೀಕೆ ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಎರಡು ಸಾವಿರ ಪುಟಗಳ ಆಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಪೂಷ್ಕಿನ್ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಮೆಚ್ಚಿಕೆಯಿದ್ದ ನೆಬೋಕಾಫ್ ಆ ಕವಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಸಮಗ್ರ ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಷದವಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪೂಷ್ಕಿನರ ಕೃತಿ ಅಮೂಲ್ಯವಾದದ್ದು. ಅದರ ಸಾಧನೆಗೆ ಬೆಲೆಕಟ್ಟಲಾಗದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದ, ನುಡಿಗಟ್ಟು, ವಾಕ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭೆ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷಾಂತರ ನೆಬೋಕಾಫ್ ತಮ್ಮ ಪ್ರೀತಿಯ ತಾಯಿನುಡಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಕೈಂಕರ್ಯ.

ಅರವಿಂದ ನಾಡಕರ್ಣಿಯವರ ಕಾವ್ಯದ ಚಿಂತನಪಥ

ಎಸ್. ಜಿ. ಜೈನಾಪೂರ

ಈಗ ಕಾಲು ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಅಂಧತನದಿಂದ ಅನುಸರಿಸುವ ಕವಿ ತಾವಲ್ಲ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಕವನ ಸಂಕಲನದಿಂದಲೇ (ಕಾವ್ಯಾರ್ಪಣ 1962) ದಿಟ್ಟತನದಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದವರು ಅರವಿಂದ ನಾಡಕರ್ಣಿಯವರು. ನವ್ಯಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಹಲವಾರು ಮಹತ್ವದ ಧ್ವನಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಧ್ವನಿ ಅವರದು. ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು : ಹೊಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹೊಸ ಅನುಭವಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿದ ಕಾವ್ಯ ನವ್ಯವಾಗಬಹುದು. ನವ್ಯತೆ ನಿಂತ ನೀರಲ್ಲ. ಅದು ಬರೀ ತಂತ್ರವಲ್ಲ. ನಾಟಕೀಯ ಶೈಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಬರುವದು. ಅದರಂತೆ ಆಡುಮಾತು ಕೂಡ ಈ ಶೈಲಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಧಾನ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆ ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ವಸ್ತು, ಗೊತ್ತು-ಗುರಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ, ನಿಖರವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿ ಇವರದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲದೆ ಇವರ ಕಾವ್ಯ ಈ ನಂಬಿಕೆಯ (Conviction) ಫಲ ಶ್ರುತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಟಿ. ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್ ಪ್ರಯೋಗೀಕರಣವೆಂದರೆ (Experimentation) ಪಕ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿಗೊಂಡು ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವ ಎಷ್ಟೋ ಕವಿಗಳ ಸಾಧನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪಕ್ವವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧನಾದ ಕವಿ ಯಾವುದೇ ಕಾವ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ವಿವಿಧ ಮಗ್ಗಲುಗಳಿಂದ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ, ವಿವಿಧ ಪ್ರಜ್ಞಾಸ್ತರದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ ನಾಡಕರ್ಣಿಯವರದು ಪ್ರಯೋಗೀಕರಣದ ಕಾವ್ಯ. ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಕೃತಿಯಂತೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೃತಿ **ಅಜ್ಞಾತ** (1983) ದಲ್ಲೂ ಒಂದು ಭಾವನೆಗಳ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಚಿಂತನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಯೋಗ್ಯ ರೂಪಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರು. ಆಶ್ಚರ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಸ್ಮಯಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಕೇವಲ ಹಂಬಲ ಅವರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಕವಿಯಾಗಿ ನಿರ್ಬಂಧ ಪಡಿಸಲಾಗದಂತಹ ಗಮನಾರ್ಹ

ವೈಚಾರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖಾಂತರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ತರಹದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಯೋಗಕಾರೀ ಕಾವ್ಯದ ಚಿಂತನ ಪಥವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕಾವ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ಸಾರ್ಥಕ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗ ಬಹುದು ಎಂಬ ಗುರಿ ಮತ್ತು ಸೀಮಿತ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕಿದೆ.

ವಿ. ಕೃ. ಗೋಕಾಕರು ಇವರ ಮೊದಲ ಕೃತಿಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತ ಇವರ ಕಾವ್ಯೋಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಜೀವನದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಶ್ರದ್ಧೆಯೊಡನೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಆತ್ಮಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿ ಕಾವ್ಯದ ಚಿಂತನಪಥವಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಬೆಳವಣಿಗೆ ತಂದಿದೆ. ಮೊದಲ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಸರ್ಗ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕವನಗಳುಂಟು (ಜೋಗವಾಹಿನಿ, ಸೋಗೆ, ನಾವಿಗನ ಹಾಡು ಇತ್ಯಾದಿ). ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಕಾಕರು ಕೆಲವು ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪುರವರ ಮಲೆನಾಡಿನ ಸಹಜ ರಮಣೀಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಆದರೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ನಾಡಕರ್ಣಿಯವರ ಕವಿಹೃದಯ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದು ಜ್ವಲಂತ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ. ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೇನು ? ಒಬ್ಬ ಕವಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಆ ಸ್ಪಂದನೆ ಅವನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸಾಂಧ್ರೀಕೃತವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯಂತೆ ಸರ್ವಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಎಲಿಯಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : The experience of a poem is the experience both of a moment and of a life time'[1] ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಡಕರ್ಣಿಯವರ ಕಾವ್ಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗ ಅದು ಈ ಕಾಲದ ಕೆಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದಲ್ಲದೇ ಸರ್ವಕಾಲಕ್ಕೂ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಜೀವನವನ್ನು ಕಂಡ, ಅನುಭವಿಸಿದ ಕವಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಕಸಿವಿಸಿಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ತೀವ್ರತರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಾನುಭವದ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. "ನಾವೂ ಅಲೆವೆವು ಇದು ಯಾವ ದಾರಿ ಇದು ಯಾವ ದಾರಿ ಎಂದು"...... ಕಣ್ಣುಳ್ಳವರು ನಾವೇ! ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದವರು ನಾವೇ/ನಿನಗಂತೆಯೋ ನಮಗೂ/ಬೆಳಕೇ ಕಾಣದು ಕಾಣದು ನೋಡಾ ? ('ಕುರುಡ' ಕಾವ್ಯಾರ್ಪಣ) ಹೀಗೆ ಹಲವು ತರಹದ ಬೆಳಕನ್ನು ಅರಸುವ ದಾರಿ ಅರವಿಂದರ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಸಾಗಿದೆ. ಬೊಬ್ಬೆಯಿಡುವ ಜೀವನ ಕಲ್ಲೋಲವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ ಕವಿಗೆ. 'ಅನ್ನಾವತಾರಕಾಗಿ ನರ ನರನ ಹೊಯ್ಯುಕಾಲ' ಎನ್ನು

ತ್ತಾನೆ (ಶಬ್ದ ಶಕುಂತಲಾ).ಯುಗ ಯುಗಗಳಿಂದ ಅಳು–ನಗೆ, ಸುಖ–ದುಃಖ, ಆಸೆ–ನಿರಾಸೆಗಳ ವ್ಯತ ಪುರಾಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಜೀವನ ಕವಿಗೆ. 'ನೆತ್ತರನು ಸೂಸಿ ಅತ್ತರನು ಪೂಸಿ ಕಳೆವಂಥ ಬಾಳಕವನ'ವದು ಅವನಿಗೆ. ಆದರೆ ಕವಿ ಸುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕಂಡು ಕೇವಲ ನಿರಾಶನಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಒಂದು ಜೀವನ ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾಲಕಳೆದಂತೆ ಇದು ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಸಮಷ್ಟಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಸುಂದರವಾಗಿ ಮೇಳೈಸಿ ಸಂವೇದನಾ ಪೂರ್ಣವಾದ ಕಾವ್ಯದ ನಿರ್ಮಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದುದು ಅವರ ಮಹಾನಗರ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಮಹಾನಗರವಾಸಿಯಾದ ಕವಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತೀವ್ರ ತರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮುಂಬೈ ನಗರದ ಹಲವಾರು ಚಿತ್ರಗಳು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಮೂಡಿಬರುತ್ತವೆ. ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಕ್ಯಾಮರಾದಲ್ಲಿ :

ಅರಸಿಬಂದ ನಿರಾಶ್ರಿತರಾಸೆಗಳಂತೆ
ಗಗನ ತುಂಬಿ ಇಮಾರತು ಸಾಲು
ದುಡಿದು ಅರೆಸತ್ತವರ ಒಡೆದ ಕನಸುಗಳಂತೆ
ಮುರುಕು ಜೋಪಡಿಯ ಸಾಲೇಸಾಲು

(ಮುಂಬೈ ಮಹಾತ್ಮೆ—ನಗರಾಯಣ

ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆಲ್ಲಿ ಬೆಲೆ ? ಸ್ನೇಹ-ಸೌಹಾರ್ದ) ಗಳು ಈ ಮರುಳುಗಾಡಿನ ಓಯಾಸಿಸುಗಳಂತೆ. ಕವಿ ಸಖನನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.'ಬಟ್ಟ ಬಯಲ ಬಂಜರಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೋಡುತ್ತೇನೆ/ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣ ದವನ ಹಲ್ಲೊ ನಗುಮುಖ/ಬಂದಾನೋ ಪ್ರಿಯಸಖ/ಸುಧಾಮನೆಡೆಗೆ ಬಂದಂತೆ' (ಸಖ). ರಾಮರಾಜ್ಯೋತ್ಸವ ಕಾಣುವ ಹಂಬಲದ ಕವಿಗೆ ಬದುಕು ಸರ್ಕಸ್ಸಾಗಿ, ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಜಾದೂ ಆಗಿ, ಯಜ್ಞವಾಗಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಗರ ಜೀವನದ ಗದ್ದಲ, ಗೊಂದಲ, ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯ ಬದುಕು, ಬರಡುತನ, ಪೊಳ್ಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಮುಖಗಳ ಅದ್ಭುತವಾದ ಚಿತ್ರಗಳ ಸಂಪುಟವಾಗಿ (album) ಕಾವ್ಯದ ಕಾಳಜಿ ಮತ್ತು ಗಾಂಭೀರ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಅವರ ಸಂಕಲನ 'ನಗರಾಯಣ' (1979). ನಗರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಾಂಧ್ರೀಕೃತವಾದ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಎಲಿಯಟ್‌ನ 'ಬಂಜರು ಭೂಮಿ'ಯ ಕೆಲ ಭಾಗದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣು ತ್ತೇವೆ. 'ನಗರಾಯಣ ನಾಡಕರ್ಣಿಯವರ ವೇಸ್ಟಲ್ಯಾಂಡ ಎಂದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಿ ಕ್ಕಿಲ್ಲ',[2] ಇಷ್ಟು ವಿಸ್ತೃತ ಮತ್ತು ಗಾಢ ನಗರ ಜೀವನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ

ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಜೀವನದ ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಚಕ್ರ ಉರುಳಿದ್ದುದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ:

ಈ ಜಿದ್ದು ಗುದ್ದು ಸದ್ದಿನಲ್ಲಿ
ಯಾವುದೋ ಹಣೆಬರಹದ ಹದ್ದಿನಲ್ಲಿ
ದಶದಶಕ ಉರುಳಿದ್ದು
ಆಯುಷ್ಯಗಳು ಕಳೆದದ್ದು
ತಿಳಿಯಲೇ ಇಲ್ಲಾ ಸ್ವಾಮಿ
ಸರ್ವಥಾ ತಿಳಿಯಲೇ ಇಲ್ಲ

(ತಿಳಿಯಲೇ ಇಲ್ಲ—ನಗರಾಯಣ)

ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದುರಂತತೆ ಕವಿ ಹೃದಯ ಕಲುಕಿದೆ. 'ಎಂಥಾ ಬದುಕು ಎಂಥಾ ಊರು/ನಡೆಯುತ್ತೇನೆ ಗಲ್ಲಿ ಗಲ್ಲಿ/ ಮುಚ್ಚಿದ ಕದ/ ತಿರುವಿದ ಮುಖ......ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲ ಮಾತು ಕತೆ'. 'ಮಾತು ಚೂರಿ ಕತೆಗೂರಿ/ನಡೆಯಬೇಕು ಅರಸಿದಾರಿ'. ಮುಂಬೈನಗರ 'ಶೂನ್ಯಪುರ'ವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ ಕವಿಗೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರೂ, 'ಮನುಕುಲದ ಮುದ್ರೆ ಹಿಡಿದ/ನೆರಳುಗಳೂ ನೆರಳುಗಳು'. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕವಿ ತನ್ನ ಭೂತಕಾಲದ ದಿನಗಳನ್ನೂ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ, ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನೂರಿನಿಂದ ಇಷ್ಟುದೂರ ಬಂದೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷ, ನಂದನವನಗಳ ಊರು ತನ್ನದು. ಇಲ್ಲಿ ಮುಂಬೈ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬಂಡಿಯ ತಳದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಮಣ್ಣಾಗಲು ತಾನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದೆನೆ? 'ಬಿಸಿಲ ಬಯಲು ಬೆಳೆಸಿದ ಧಡೂತಿ ಮೈ ಮಾಗದ ಹುಣ್ಣಾಗಲು' ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದೆನೆ? ಈ 'ಬಾಳಿನ ಘಟ್ಟ' ಎಲ್ಲಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವದೂ ಎಂಬ ಚಿಂತಾಕ್ರಾಂತತೆ ಕವಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಡಿದೆ. ಹಲವಾರು ಕವನಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಭಾವನೆಯ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣತೆಯಲ್ಲೂ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಸುತ್ತಲಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೊರತೆಯೆ ಅವರ ಚಿಂತನ ಪರತೆಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತ ವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಸಾಗುವದು ಅವರ ತನ್ನತನದ ಶೋಧನೆ. ಅವರ ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯ ವಿಚಾರ ಧಾರೆ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಎನ್ನಿಸಿದರೂ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರ್ತುಲ ವಲಯಗಳಿಂದ ತೀವ್ರವೆ ಹೊರಬಂದು ಸಮಷ್ಟಿಯಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯಾದರ್ಪಣದ 'ಭಯಾರ ಗೀತ', 'ಬೆಳಗಾಯಿತು ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ', ''ಅವನಿವನ ಹಾಡು''; 'ಕುರುಡು' ಮತ್ತು 'ಪರದೇಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಮೊದಲ ಕವನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಸೂಚನೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ನಂತರ ಸುತ್ತಲಿನ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಹವ್ಯಾಸ. ಅರವಿಂದರು ಅರಿಯದಂತೆಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ

ಗುರಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಚಿಂತನಮಾರ್ಗ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಲಿನ ಬದುಕು ಒಂದು ಚಿರಂತನ ವಿಧಾನವಂತೆ ಅವರು ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವನದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಫಲಪ್ರದವಾಗಿ ಕಾಣುವದು ಅವರ 'ನಾ ಭಾರತೀ ಕುಮಾರ' (1978) 'ಆತ್ಮಭಾರತ' (1980) ಮತ್ತು 'ಅಜ್ಞಾತ' (1983) ಈ ಪ್ರೌಢ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ಆತ್ಮಶೋಧನೆ ಅಥವಾ ತನ್ನತನದ ಅರಿವಿನ ಶೋಧನೆಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಗತಕಾಲದ–ಬಾಲ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯ–ಹಳತು–ಹೊಸತು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನ ಅವರ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುವದು, ವಿಮರ್ಶಿಸುವದು, ಸವಿಯುವದು, ಮೆಲಕಹಾಕುವದು, ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಬಗೆಗೆ ಅಸಮಾಧಾನ ಹೀಗೆ ಸಾಗಿದ ದಾರಿ 'ಆತ್ಮಭಾರತ'ವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಗಳ ಆಳಕ್ಕಿಳಿದು ನಡೆಯುವ ಈ ಆತ್ಮಶೋಧನೆ ಅವರ ವರ್ತಮಾನ ಕಾವ್ಯದ ಮಹತ್ವದ ಮಜಲು. ಈ ಶೋಧನೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಕಾಲುಶತಮಾನದ ಹಿಂದೆಯಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ತೀವ್ರತೆ, ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಬಂದುದು ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಈ ಚಿಂತನಪರತೆಯು ಪ್ರೌಢತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ನಡೆದಿದೆ. ಅವರ ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಬಹು ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಗುಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸ್ವಂತಿಕೆ, ಸೋಪಜ್ಞತೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮೆರಗನ್ನು ತರುತ್ತವೆ. ಕವಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಎಷ್ಟು ವಸ್ತು-ನಿಷ್ಠತೆಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ :

ಏನೊ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಾನೆ
ಮುಖವಾಡ
ಪೆನ್ನು ಹಿಚುಕಿ
ಗೀಚುತ್ತಾನೆ ಕಟಕಿ
ಪುಟ ಪುಟ
ಶಬ್ದಗಳ ಚಕಮಕಿ

(ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ)

ಮುಂದೆ ಸಾಗಿ ಇದು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ನವ್ಯದ ಚಂಡಮದ್ದಳೆಯಲ್ಲಿ
ಊದಿದ ನವೋದಯದ ಪೀಪಿ
ದಲಿತ ಶೂದ್ರ ಗದ್ದಲದಲ್ಲಿ
ಬಾರಿಸಿದ ನವ್ಯದ ಸಾರಂಗಿ

ಈ ಪ್ರೌಢತೆಯ ಗುಣ ಅವರ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ವವನ್ನು ತಂದಿದೆ.

ಅವರ ಸಮಗ್ರ–ಅಂದರೆ ಇದುವರೆಗಿನ–ಕಾವ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದಾಗ ಬರುವ ಭಾವನೆಯೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಎಂದರೆ ಎರಡು ಜೀವನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳ ಒಂದು ತಾಕಲಾಟ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಹನೇಹಳ್ಳಿಯ ಮಧುರ ಬಾಲ್ಯದ ದಿನಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರೇಮ, ಸ್ನೇಹ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಪ್ರಿಯ ತಾಯಿ ಇವು. ಒಂದು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಕೇತವಾದರೆ, ನಗರದ ಬರಡು, ಕೃತ್ರಿಮ ಜೀವನಗಳ ತೀವ್ರತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮ–ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಶೋಧಿಸುವ ಶೈಲಿ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸತ್ವಯುತ ತಿರುವು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದ ಅನೇಕ ಮೂಲಭೂತ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ವಿಷಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಂಬಲ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಘಟ್ಟ. ಇದರ ಆಂತರಿಕ ಒಲವು ಅವರಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇದೆ. ದೇವರನ್ನು ನೆನೆಯುವದು ಅವನಿಗೆ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುವದು ಅವರಿಗೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದ ಆನಂದದ ಅನುಭವ. 'ಒಂದು ಗಳಿಗೆಯ ಸುಖಕ್ಕಾದರೂ। ನಾ ನಿನ್ನ ನಮಿಸುವೆ ನಿತ್ಯ। ನಾ ನಿನ್ನ ನಮಿಸುವೆ ನಿತ್ಯ' ಇದು ಕವಿಯ ಅಭಿಪ್ರೇ, ವಿಶ್ವಾಸ. ಅಚಲವಾಗಿ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ ಅದು 'ಅಂತರಾಳದಲ್ಲೆಲ್ಲೊ.....ಎಲ್ಲೊ ತರಿದಷ್ಟು ಚಿಗರುವುದರ ಜೀವನ ಸೂತ್ರ' (ನಾ ನಿನ್ನ ನಮಿಸುವೆ ನಿತ್ಯ). ಆದರೆ ಕಾಲ ಕಳೆದಂತೆ ಹಲವು ತಾತ್ವಿಕ ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ಈ ವಿಶ್ವಾಸವು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದೇನಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕವಿಗೆ ಇದು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಹೊಟ್ಟೆಕರಳನ್ನು ಸುತ್ತಿಡುವ ರೀತಿಯ ತರದಿ ಬಳವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಚಾರ್ವಾಕ ಕತ್ತರಿ ಹಾಕಿ ಅದನ್ನ ಕೊಯ್ಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಾಗಲೆಲ್ಲ ಜಾಗರೂಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬಾಳೆಂಬ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧ ದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ಈಜುವ ಮನುಜರು ನಾವು. ನಮಗೆ ಅವನ ಕರುಣೆಯ ಗುಟುಕು ಆವಶ್ಯಕ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. 'ಬುದ್ಧನಿಗೆ ವಂದನೆಗಳು' ಎಂಬ ಕವನದಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯದ ಹನೇಹಳ್ಳಿಯ ಮೌಲ್ಯಾಧಾರಿತ ಜೀವನ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ-ಚಿಂತನೆಗಳ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಚಿಕ್ಕವರಿದ್ದಾಗ ಅನುಕರಣೆಯ ಬಲದಿಂದಲೊ, ಒಂದು ಒಲವಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಲೊ ಹಿತ್ತಲೆಲ್ಲಾ ಸುತ್ತಿ ಬುಟ್ಟಿ–ಬುಟ್ಟಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹೂ ತುಂಬಿ ದೇವರಿಗರ್ಪಿಸಿದರೇನೇ ತೃಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸಡಗರದ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿ ಉತ್ಸವ, ತಾವು ದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಾದ ಹಂಚಲು ಪಟ್ಟಪಾಡು,ಅವರ ಗತಕಾಲದ ಮಧುರ ಕ್ಷಣಗಳು. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೂ, ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ನಂಬುಗೆಯನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೂ ಎರಡು ಕಣ್ಣು ಸದಾ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ನಿಂತಲ್ಲಿ ಕೂತಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ಕುಕ್ಕುವವೆರಡು ಅಗ್ನಿಗೋಲ
ಆಯಾಲ ರಾಶಿಗಳೊಳಗಿಂದ. ಅಯ್ಯೊ ಎಂದ

(ಪೂರ್ವಕ್ಕೆನೋಡಿದಾಗ)

ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರತಿಮೆ (ರಘುವಂಶದ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ) ಯಿಂದ ಕವಿಯ ಮನೋಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಬಹುಶ: ಈ ಎರಡು ಅಗ್ನಿ ಗೋಲಗಳ ಅರಿವು ಎಚ್ಚರ ಸದಾ ಕವಿಗಿದ್ದು ಸುತ್ತಲಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ತಾನು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದೇನು ? ಕೇಳಿದ್ದೇನು? ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಸದಾ ಅವನ ದಯೆ 'ಕಾರ್ತಿಕದ ಕೀರ್ತಿ ಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮದ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ, ಅವನ ಕರುಣೆ. ಈ ಒಲವು ಕಾಲು ಶತಮಾನ ದಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅದರ ಪಕ್ವತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಕಾಲ ಉರುಳಿದಂತೆ ಜೀವನಾನುಭವದೊಡನೆ ಬೆರೆತು ವಿಕಸಿತ ವಾಗಿದೆ. 'ರೈಲುಡಬ್ಬಿ ಫೈಲು ಗೋದಾಮು/ನನ್ನೀ ಸಮಸ್ತ ಲೋಕ' (ನೀವೂ ನಾನು), 'ಹಸ್ತಿದಂತಹ ಸೌಧ ಎಂದು ಫೈಲು ದೂರದೋಡಿದೆ...... ರೈಲುಡಬ್ಬಿ ಫೈಲು ಗೋದಾಮಿಗೆ ಓಡಿದೆ ಓಡಿದೆ/ದಶದಿಕ್ಕೂಗೂ ನಾಡಿಗೆ ಸೋತ ಕಾಲಿಳಿದು ನುಗ್ಗಿದೆ ರೈಲು ಡಬ್ಬಿ ಫೈಲು ಗೋದಾಮು' (ಸೌಧ) ಹೀಗೆ ಗೋದಾಮುವ ಪ್ರತೀಕ ಆಧುನಿಕ ಮಾನವನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ. 'ಗೋದಾಮಿನ ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮೃದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತಗೊಂಡು ತಾತ್ಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಮನಸ್ಸು ಹದಿನೆಂಟು ಹಂಬಲಗಳಿಂದ ದಿಗಿಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅರವಿಂದರು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಹಂಬಲಕ್ಕೂ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಂಬಲವೆಂದರೆ ಹದಿನೆಂಟೂ ಹಂಬಲಗಳ ಅರ್ಥಹೀನತೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಈ ಎಲ್ಲ ಹಂಬಲಗಳಿಗೂ ಬಾಹಿರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.'' ಸಮಷ್ಟಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಅವರ ಪ್ರೌಢ ಕಾವ್ಯ ಹಲವು ಬಗೆಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಅವರ 'ಭವಾನಿ' ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವನ. ಅವಳು ಕೇವಲ ಕವಿಮಾತೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲದೆ, ವಿಶ್ವದ ಮಾತೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಾಳೆ.'ಈಕೆ ಇವಳೇ ಭವಾನಿ. ಕಂದಾ ಎಂದಾಗ / ಭವವಾಣಿ ಭವಾಂತರ ವಾಣ / ಎದ್ದೆವು ನಾವು ಏರಿದೆವು ಹಟ್ಟಿ ಮುಗಿಲೇಣಿ' (ಭವಾನಿ). ಸದ್ಯದ ನಾಸ್ತಿಕ ಸಮಾಜದ ಅರಿವಿನ ನೋವು, ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾದ ಚೈತನ್ಯದಾಯಕವಾದ ಸಂಪರ್ಕವಿರದಿರುವಿಕೆ ಬಹುದಟ್ಟವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಇಲ್ಲಿ :

ಅದರಯ್ಯೊ ಎಲ್ಲಿದೆ ಆ ಪ್ರತಿಮೆ
ಕ... ... ...
ಮಾಯಿಯ ಬೆಚ್ಚಗಿನ ತೊಟ್ಟಿಲ ಗರ್ಭ
ಹರಿದು ಕುಯ್ಯೊ ಎಂದು ಧುಮ್ಮಿಕ್ಕಿದವನು
ಬೆಚ್ಚಗಿಗಾವರಣ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಹರಿದು
ಚೀರುತ್ತ ನಿಂತಿದ್ದೇನೆ ಬೆತ್ತಲೆ
ರಾಮಕೃಷ್ಣ ನಾರಾಯಣ ಶಂಕರ

ಗೋವಿಂದ ಗೋಪಾಲ ಹರಿಹರ
ಎಲ್ಲಿರುವರೊ
ನೀ— ವೆ— ಲ್ಲ?   (ವಿರಹ)

ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಸಂಬಂಧದ ಅಂಶವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಕಾಲ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೂ ಅಪಾರ ಆಸಕ್ತಿ ಇದೆ. ಮೊದಮೊದಲು ಕಾಲದ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಹಿರಿಮೆ-ಗರಿಮೆಗಳ ಅರಿವು ಅಷ್ಟಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿಧಾನವಾಗಿ ಈ ವಿಶ್ವದಾಟದಲ್ಲಿ ಕಾಲನ ಪಾತ್ರ ಅರ್ಥವಾಗತೊಡಗಿತು. 'ಬೇಡಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಅಚ್ಚಳಿಸುವ ತಾಕತ್ತು ಅದಕ್ಕಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಿತು. 'ಆಗ ತಿಳಿದೆ ನಾ ನಿದ್ದೀಯೆಂದು/ನೀ ಪಕ್ಕಾ ಚೋರ/ಪಲಾಯಿತ ಪರೋಡ ಚೋರ...ನೀನಿದ್ದುದುದು ಹೌದೂ ಹೌದು? ಕಾಲು ತಡೆವರೂ ಕಾಲ ತಡೆಯದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಿತು. ತಾವೂ ಕಾಲದ ಕೈವಾರಿ ಎನಿಸಿತು :

ಎನ್ನ ಕಾಲ ನೆಕ್ಕುತ ನಡೆವೆ
ಸಿಕ್ಕ ಸಿಕ್ಕಲ್ಲಿ ನೀನೆ ಕರೆದಲ್ಲಿ
ಆದರೂ ಕಣ್ಗಳು ಮಾತ್ರ ಅರಸುವವು ಸತತ
ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷದ ಪಂಥ
ಕಾಣ್ಕೆಯೋ ತೀರುವತನಕ

(ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷದ ಪಂಥ)

ಆದ್ದರಿಂದ ಭೌತಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥ ಬಿಡಲಾರದ ಹಟ ಕವಿಗೆ. ಕಾಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಜಲಿನ ಅಭ್ಯಾಸವಿದೆ 'ನಾ ನನ್ನ ಆಟ ಒಡಿದಾಗ' ಎಂಬ ಕವನದಲ್ಲಿ. ಕಾಲದ ಗಂಭೀರ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರೌಢಕಾವ್ಯವಾದ 'ಆತ್ಮ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸತ್ವಯುತವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ.' ಇಂವ ಬಂದದ್ದೇ ತಿಳಿಯದು, ಹೋದದ್ದು ತಿಳಿಯದು! ಬಂದಾssssss /ಎಂದಾಗಲೇ ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟಾ! ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕವಿ. ಕಾಲನ ಹಿಡಿತವನ್ನು 'ಗಡಿಯಾರ ಮತ್ತು ನಾನು' ಈ ಕವನದಲ್ಲಿ, ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು 'ಕೃತಜ್ಞ : ಕಾಲಾಯಂ ತಸ್ಮೈನಮಃ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ಕೆ ದೇಹಿ ಎಂದು ಕೇಳುವನು 'ದೇಹಿಃ ಕಾಲೊ ಜಗದ್ಭಕ್ಷಕಃ' ಎಂಬ ಕವನದಲ್ಲಿ. ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ವಿವಿಧ ಮುಖದ ಚಿಂತನೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕವಿಯ ಇಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನಸ ಶಾಸ್ತ್ರ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಆಧುನಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕಾಲದ, ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಪ್ರೌಢ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಿಶ್ವಚೇತನದ ಕಡೆಗೆ, ನಡೆದಿರುವ ಅವರ ತೀವ್ರಗಮನಾರ್ಹ ನಡೆ. ಅವರ 'ಅಜ್ಞಾನ' (1983) ಇದನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ 'ನಾನು' ವಿಶ್ವದ ಯಾವುದೇ ನಾಗರಿಕನಾಗಬಹುದು. ಈ ವಿಶ್ವಮಾನವನ, ಚೈತನ್ಯದ

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬರಡುತನ,ಒಟ್ಟು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪತನ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ತೀವ್ರ ಕಾಳಜಿ ಆಗಿ ಸಾಂಧ್ರಿಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. 'ನಾಪಾರ್ಥ/ಎಂದರೆ ಅಪಾರ್ಥ' ಎಂದು ಚೊಟಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುವ ಈ ಚಿಂತನೆ ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ವಿಶ್ವಚೇತನದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನ ಚೈತನ್ಯವು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡರೂ ಅವನು ಭೂತಕಾಲದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ಬನ್ನೀ ಮರಕ್ಕೆ ನನ್ನಾತ್ಮ ತೂಗಿಟ್ಟು/ತಲೆ ಮರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ ಇಲ್ಲಿ/ಇತಿಹಾಸದ ಮರೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಕವಿ. ಈ ಸಂಕೀರ್ಣ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಎಂದು ಕೂಗಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಿದೆ ಅವನಿಗೆ. 'ಥೂ ಯಾಕಾದೆನೊ ನಾ ಮನುಷ್ಯ ಇಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಾನೆ'. ಬದುಕುವದೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾದ ವೆನಿಸುತ್ತದೆ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಹೇಸಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶ್ವದ ಕರ್ಮ ಕಛೇರಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಜೀವನ ಸಾಗಲೇಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಮಾನವ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತಂತೆಯೇ. ಅವನು ಯಾರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕು ತನ್ನ ಜೀವನದ ಲೆಕ್ಕ :

ನನ್ನನ್ನೂ ನೀವೇ ಎಂದೂ ಕೊಂದಿರಿ
ಈಗ ಕೇಳುತ್ತೀರಿ ಲೆಕ್ಕಾ
ಭಾಂಧವರೆ ಪಿತಾಮಹರೆ ಕೇಳಿ
ಈ ನನ್ನ ಸತ್ತಾತ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಿ
ನಾ ಲೆಜ್ಜರು ತೆರೆಯಲೇ ಇಲ್ಲಾ
ನಾ ಲೆಜ್ಜರು ತೆರೆಯಲೇ ಇಲ್ಲಾ (ಲೆಕ್ಕ)

ಇಂಥ ವಾತಾವರಣದ ಈ ಜಗದಲ್ಲಿ 'ನಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ನೀರಿಲ್ಲ' 'ಗಂಗಾಜಲ ಗಿಂಡಿ' ಎಂದೋ ಖಾಲಿ. ನೀರು ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನಕ್ಕೂ 'ಗಂಗಾಜಲವು' ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಒಲವಿನ ಕೊರತೆಗೆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಅ-ನಾಯಕನ (Anti hero) ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅವನು ಜೀವಿಸಿರುವ ಸದ್ಯದ ವಿಶ್ವದ ವ್ಯಗ್ರವಾದ ಚಿತ್ರ ನಿಜವಾದರೂ ಕವಿಯ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾಸ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆ ತೋರಿದೆ. 'ಇಳಿದು ಬಾ ತಾಯೇ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಮಾನವನ ಮನದ ಕಶ್ಮಲವನ್ನು ತೊಳೆಯಲು ದೇವಿಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ-ಶ್ರೀಮಾತಾ ಭವಾನಿಯಾಗಿ-ಸಂಸಾರದ ವಾಣಿಯಾಗಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಅರವಿಂದ ನಾಡಕರ್ಣಿಯವರ ಕಾವ್ಯದ ಸದ್ಯದ ಜಾಡು ಆಶಾವಾದಿತನವೇ ಆಗಿದೆ. ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕನ್ನು ಕಾಣುವ ನವ್ಯ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಬೆಳಕಿನ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ.

ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳು :

1 ಟಿ. ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್- Selected Prose–ಪುಟ 48

2 ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ : ಆತ್ಮಭಾರತ–ಪುಟ 61
(ನಗರಾಯಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ)

3 ಶಂಕರ ಮೊಖಾಶಿ ಪುಣೇಕರ : ಅರವಿಂದ ನಾಡಕರ್ಣಿಯವರ
ಆತ್ಮಭಾರತ–ಪುಟ 62

4 ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ : ಸುವರ್ಣ ಸಂಚಯ-ಪುಟ 164-171

೧೯೮೫ರ ಸಂಶೋಧನೆ : ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ

ಬಿ. ಆರ್. ಹಿರೇಮಠ

ಸಂಶೋಧನೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠವಾದುದಲ್ಲ, ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾದುದು. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯ ಪ್ರಕಟನೆಯೇ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಗುರಿ. ಈ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯ ಪ್ರಕಟನೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಸಂಶೋಧಕರ ಸಂಖ್ಯೆ ವರ್ಷದಿಂದ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ವರ್ಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಶುಭಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ತತ್ವಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ, 'ಸಂಶೋಧನೆಯ ಶಿಸ್ತ'ನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡ ಕೆಲವು ಜನ ತರುಣ ಸಂಶೋಧಕರ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನೂ, ವಿಸ್ತಾರವನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗಿದೆ. ಸಂಶೋಧಕರ ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಈಗ 'ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಧ್ಯಯನ'ದ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ನಾಡಿನ ವಿದ್ವತ್ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಗದುಗಿನ ಶ್ರೀ ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಮಠ, ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿವಿಧ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕಡೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಿರುವುದೂ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಕಟನೆಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತಿರುವುದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

೧೯೮೫ರ ಸಂಶೋಧನೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥ, ಬಿಡಿಲೇಖನ, ಗೌರವ-ಸಂಸ್ಮರಣ ಗ್ರಂಥ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ನೂರಾರು ಬಿಡಿಲೇಖನಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಗೌರವ-ಸಂಸ್ಮರಣ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಹಲವಾರು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳು, ಎಂಟು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಈ ವರ್ಷ ಹೊರಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇದು 1985 ನೆಯ ವರ್ಷದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಒಲವು ಮತ್ತು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಲೇಖನ ಗೌರವ-ಸಂಸ್ಮರಣ ಗ್ರಂಥ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಕೇವಲ ಗ್ರಂಥರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

1985 ನೆಯ ವರ್ಷದ ಸಂಶೋಧನೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಶಾಸನ, ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ದಾಖಲೆ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅರಸು ಮನೆತನ, ಕೃಷಿ ಮತ್ತು, ಶಿಷ್ಟಪದ-ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸಮಾಜೋ-ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಕವಿ-ಕೃತಿಗಳ ತೌಲನಿಕ

ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿರುವುದು ಈ ವರ್ಷದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ 1985 ನೆಯ ವರ್ಷದ ಸಂಶೋಧನೆ ಹಲವಾರು ಹೊಸಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆದಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಆಯಾ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸರ್ವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುವುದು, ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಒಂದು ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದ ಎಲ್ಲ ಸಂಶೋಧನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅನಿಸಿಕೆ. ಇದು ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಇಂಥ ಕೊರತೆಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಕ್ಷಾ ಲೇಖನವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದ 1985 ನೆಯ ವರ್ಷದ ಸಂಶೋಧನಾ ಗ್ರಂಥಗಳ ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆ ಎಂಟು. ಅವು ಹೀಗಿರುತ್ತವೆ: ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ–ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ತುಳುನಾಡಿನ ಅರಸುಮನೆತನಗಳು–ಕೆ. ವಿ. ರಮೇಶ್ ಹಾಗೂ ಎಂ. ಜೆ. ಶರ್ಮ, ಮೆಕೆಂಝಿಯ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು–ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ನಂಬಿಯಣ್ಣ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ-ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ, ಜಾನಪದ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ – ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ತುಳು ಜಾನಪದ–ಬಿ. ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ, ಕನ್ನಡ ಸಾಂಗತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ–ವೀರಣ್ಣ ರಾಜೂರ, ಆಂಡಯ್ಯ–ಎಸ್. ಎಸ್. ಕೋತಿನ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಿ. ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರ 'ತುಳು ಜಾನಪದ' ಕೃತಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸುವುದು ನನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ಉಳಿದ ಏಳು ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಹೀಗೆ ಮಾಡಬಹುದು:

ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ದಣಿವಿಲ್ಲದೆ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಂಶೋಧಕರು. 'ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ' ಎಂಬುದು ಇವರ ಈ ವರ್ಷದ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿ. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ೧೯೮೨ರಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ವಿಶೇಷೋಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ಮೂರು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ಗ್ರಂಥಸ್ಥರೂಪವೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿ. ಉಪನ್ಯಾಸ–೧ರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯಲು ಕ್ರಿ. ಶ ೧೧೦೦ರಿಂದ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೪೦೦ರ ವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಆಕರಸಾಮಗ್ರಿ, ಈಶ್ವರನ್ – ರಾಮಾನುಜನ್ – ಅಂಬೇಡಕರ – ಹಾರ್ಪರ್ ಮುಂತಾದವರ ಬರಹವೆಂಬ ಆನುಷಂಗಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ತಾವು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಾಗಿ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ, ವರ್ಣ–ಜಾತಿ, ಚಂಡಾಲರು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು,ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ

ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳು ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಉಪನ್ಯಾಸ-೨ರಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯರು, ಚಂಪೂ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣ-ಜಾತಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ವಾಸಸ್ಥಳ, ವೇಷಭೂಷಣ, ಆಹಾರ-ಪಾನೀಯಂಗಳು, ತೊತ್ತುಗಳು, ವಚನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ನಾಥಪಂಥ, ಲಿಂಗವಂತರಲ್ಲಿ ಜಾತಿಭೇದ, ಅಂತರ್ ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಾಂಸಭಕ್ಷಣೆ, ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿ, ಈ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಮೇಲಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯ, ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ, ಸಂಬೋಳಿ ನಾಗಿದೇವ ಅಥವಾ ಶಿವನಾಗಿಮಯ್ಯ, ಅನಾಮಿಕ ನಾಚಯ್ಯ, ಮಾದಾರ ಧೂಳಯ್ಯ, ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿ, ಕಾಳವ್ವೆ, ಹೆಂಡದ ಮಾರಯ್ಯ, ಢಕ್ಕೆಯ ಮಾರಯ್ಯ ಮುಂತಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವಚನಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಾಜೋ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ವಚನಕಾರರ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ, ಧಾರ್ಮಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮೂಡಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕುವುದು. ಜಾತಿ ನಿರಸನ ಹಾಗೂ ವರ್ಣ ನಿರಸನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಈ ವಚನಕಾರರು "ಬಡತನದ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಟೀಕೆ, ಆಕ್ರೋಶ, ಕ್ರೋಧಗಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗುರಿಯಾದಂತೆ ವೈಶ್ಯನೋ ಬಣಜಿಗನೋ ಅಧಿಕಾರಿಯೋ ರಾಜನೋ ಗುರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ." ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಅವರು ನೂತನವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ, ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂರನೆಯ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹರಿಹರ-ರಾಘವಾಂಕ-ಭೀಮಕವಿ ಹಾಗೂ ಕೆರೆಯ ಪದ್ಮರಸರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಶಿವಭಕ್ತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನೂ ಕಿರಿಯಕುಲ-ಹಿರಿಯ ಮಾಹೇಶ್ವರ-ಕಿರಿಯಭಕ್ತ ಪದಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿಯ ಪರಿಣಾಮ-ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರೂ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ಸಾಮಗ್ರಿಮುಖಿ ಸಂಶೋಧನೆ [Data-oriented Research] ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮುಖಿ ಸಂಶೋಧನೆ[Interpretation Oriented Research] ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಆಸಕ್ತಿ, ಈ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿದ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಗಮನಿಸುವಂಥವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

"ಸಾಹಿತ್ಯ ಒದಗಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಈ ಕೃತಿ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇವರು ಇನ್ನಷ್ಟು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಈ ಗ್ರಂಥ ಇನ್ನೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಮುಖಪುಟದ ವಿನ್ಯಾಸ, ಈ ಕೃತಿಯ ಕಳೆಯನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಕುಂದಿಸಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಚ್ಚಿನ ದೋಷಗಳು, ಮುದ್ರಣದ ರೀತಿ, ಮುದ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿದ ಕಾಗದಗಳು ಲೇಖಕರ ಬರವಣಿಗೆಗೆ 'ಬರೆ'ಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಿರಿಯ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಹಾಗೂ ಅರ್ವಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ವಿರಳ. ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್ ಹಾಗೂ ಎಂ. ಎಚ್. ಶರ್ಮ ಅವರು 'ತುಳುನಾಡಿನ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು' ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಈ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಮಾದರಿ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಆಳುಪರದೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನತಮವಾದುದಾಗಿದೆ. ಈ ಅರಸುಮನೆತನದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ, ಆಳಿದ ಅರಸರು, ಅವರ ಸಾಧನೆ, ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ, ತುಳುನಾಡಿನ ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿಸ್ತಾರ, ಆಗಿನ ಕಾಲದ ರಾಜಧಾನಿ ಪಟ್ಟಣಗಳು ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. "ಪ್ರಾಚೀನ ಆಳುಪರು ಶೈವಧರ್ಮಾವಲಂಬಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಪರಧರ್ಮಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಉಜ್ವಲ ಪರಂಪರೆ"ಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರು.

'ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಆಳುಪರು ಮತ್ತು ಹೊಯ್ಸಳರು' ಎಂಬುದು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ. ತುಳುನಾಡಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಚೋಳರ ಧಾಳಿ, ಇದರಿಂದ ಆಳುಪ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಗ್ರಹಣ, ಈ ಗ್ರಹಣಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ತುಳುನಾಡು, ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಆಳುಪ ಅರಸರು, ಶೈವ ಧರ್ಮದ ಆಳುಪರಿಗೂ ಜೈನಧರ್ಮದ ಶಾಂತರರಿಗೂ ಏರ್ಪಟ್ಟ ನಿಕಟ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಹೊಯ್ಸಳರು ತುಳುನಾಡಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಆಕ್ರಮಣ, ಹೊಯ್ಸಳ–ಆಳುಪರ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಗಳ ವಿವೇಚನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಾಗೂ ವರ್ತಕ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ವಿಲ್ಲಿದೆ.

'ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ತುಳುನಾಡು' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. 1345ರಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವಶವಾಯಿತೆಂದು

ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ತುಳುನಾಡನ್ನು ಆಡಳಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಾರಕೂರು ಮತ್ತು ಮಂಗಳೂರು ರಾಜ್ಯಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿದರು. ಈ ಎರಡೂ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು, ರಾಜ್ಯಪಾಲರನ್ನು ನೇಮಿಸಹತ್ತಿದರು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1345 ರಿಂದ 1565ರ ವರೆಗೆ 70 ಜನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಈ ಎರಡು ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಆಳಿದರು. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಯ ಗಲಭೆಗಳು, ಶೈವಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ, ವೈಷ್ಣವ-ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳ ಸೆಣಸಾಟ, ತುಳು ಸಮಂತಭದ್ರನ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಕೃತಿಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ, 'ತುಳುನಾಡಿನ ಸ್ಥಳೀಕ ಅರಸುಮನೆತನಗಳು' ತುಳುನಾಡಿನ ಸ್ಥಳೀಕ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದು ವಿಜಯನಗರ ಯುಗದಲ್ಲೇ ಆದರೂ ಈ ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವದರ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ವಿಜಯನಗರ ಪೂರ್ವದ ದಶಕಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಂಶಾವಳಿಗಳು ಶಾಸನೇತರ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ." ಕಳಸ–ಕಾರ್ಕಳ ರಾಜ್ಯದ ಭೈರರಸು ಒಡೆಯರು, ನಗಿರೆ ಹಾಗೂ ಹಾಡುವಳ್ಳಿ ರಾಜ್ಯದ ಸಾಳುವರು, ಪುತ್ತಿಗೆಯ ಚೌಟರು, ಬಂಗವಾಡಿಯ ಬಂಗರು, ಸುರಾಲದ ತೋಳಹರು, ಪುಂಜಳಿಯ ಅಜಿಲರು ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಳೀಕ ಅರಸುಮನೆತನದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಸಂಗಡಿಯ ಹೊನ್ನೆಯ ಕಂಬಳಿ, ವಿಟ್ಲದ ಡೊಂಬ ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಕಾಸಿನ ಮುದ್ದ ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಎರ್ಮಾಳಿನ ಮಾರಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಎಲ್ಲರಿನ ಕುಂದ ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಕನ್ನಿಕ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಮೊದಲಾದ ಸಣ್ಣ ಅರಸುಮನೆತನಗಳೂ ಅಲ್ಲಿದ್ದವು. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇವರು ಜೈನಧರ್ಮಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದರು.

ಹೀಗೆ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳ ಮೂಲಕ ತುಳುನಾಡಿನ ಅರಸುಮನೆತನಗಳ ಸಮಗ್ರವೂ ಸವಿಸ್ತಾರವೂ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕೆ. ವಿ. ರಮೇಶ್ ಮತ್ತು ಎಂ.ಜೆ. ಶರ್ಮ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನ ನೆನೆಯುವಂಥದಾಗಿದೆ. ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಖಚಿತ ನಿಲುವು, ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆ, ವಿಷಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿಯ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟುತನಗಳು; ಲೇಖಕರ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಗೊಳಿಸಿವೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಬ್ದಸೂಚಿ, ಮುಖಪುಟದ ವರ್ಣರಂಜಿತ ವಿನ್ಯಾಸ, ನೀಟಾದ ಮುದ್ರಣಗಳು ಲೇಖಕರ ಶ್ರಮವನ್ನೂ ಗ್ರಂಥದ ಅಂದವನ್ನೂ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ವಿಜಯನಗರೋತ್ತರ ಕಾಲದ ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ 'ಕೈಫಿಯತ್ತು'ಗಳು ಒದಗಿಸುವ ಮಾಹಿತಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳುದಾಗಿದೆ. 'ನೆಲದ ಮರೆಯ ನಿಧಾನ' ದಂತಿದ್ದ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಶಾಸನ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿ, ಕೈಫಿಯತ್ತು, ನಾಣ್ಯ, ವಿಗ್ರಹ ಮೊದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಪ್ರಥಮರು ಅಂಜನಸಿದ್ಧರೆಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಲ್ ಮೆಕೆಂಜಿಯ

ಪ್ರಮುಖನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇವನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ 'ಕೈಫಿಯತ್ತು'ಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು 'ಮೆಕೆಂಜಿ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು' ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಎರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ. ಮೆಕೆಂಜಿಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ, ಆತ ನಡೆಸಿದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ, ಈ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆತ ಸಹಾಯ ಪಡೆದ ಪುಲಿಗಡ್ಡ ಮಲ್ಲಯ್ಯ-ವೆಂಕಟರಾವ್-ನಾರಾಯಣರಾವ್ ವಿಠ್ಠಲರಾವ್-ಬಾಬುರಾವ್-ಆನಂದರಾವ್-ಕವೆಲ್ಲಿ ವೆಂಕಟಬೋರಯ್ಯ - ವೆಂಕಟ ಲಕ್ಷ್ಮಯ್ಯ-ವೆಂಕಟ ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಮೊದಲಾದ ಸಹಾಯಕರು, ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೆಕೆಂಜಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳು, ಮೆಕೆಂಜಿ ಸಂಗ್ರಹದ ವಿವರವಾದ ಚರಿತ್ರೆ, ಮೈಸೂರಿನ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಮೆಕೆಂಜಿ ಸಂಗ್ರಹ ಎಂಬ ವಿಷಯಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ 'ಮೆಕೆಂಜಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ' ಎಂಬ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮೆಕೆಂಜಿಯ ಸಾಧನೆಗೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಗೌರವ ಸಲ್ಲದಿರುವುದು ದುರದೃಷ್ಟಕರ.

ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳೆಂದರೇನು ? ಕೈಫಿಯತ್ತು - ಬಖೈರು-ನಾಮೆ - ವಿವರಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ, ಅರ್ಥವಿವೇಚನೆ ಕೈಫಿಯತ್ತು-ಗೆಜೆಟಿಯರುಗಳ ಮ [illegible] ಉದ್ದೇಶ, ಸಾದೃಶ್ಯ-ವೈದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು 'ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು' ಎಂಬ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳನ್ನು ಬರೆಸಿದ ಕಾಲ, ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ, ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ವಸ್ತು ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚೇಟರ ಕೈಫಿಯತ್ತು, ಕಾರ್ಕಳವನ್ನು ಆಳಿದ ಅರಸರ ಕೈಫಿಯತ್ತು, ಅಜಿಲರ ಕೈಫಿಯತ್ತು, ಕಡಬಾ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಕೈಫಿಯತ್ತು, ಜಮಾಲಾಬಾದ್ ಕೋಟೆಯ ಕೈಫಿಯತ್ತು ಹಾಗೂ ಕುಂದಾಪುರ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳ ವಿವೇಚನೆ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿ, ಆರ್ಥಿಕ ವಿಚಾರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿ, ನಂಬಿಕೆ-ಆಚರಣೆ, ಕುಟುಂಬ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇದು ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆಸಿದ ಉಪಯುಕ್ತ ಪ್ರಯತ್ನವಾದರೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಮೆಕೆಂಜಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಎಲ್ಲ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಮದ್ರಾಸಿನ ಪ್ರಾಚ್ಯವಸ್ತು ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಭಂಡಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಈ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಹೊಸಕ್ಷೇತ್ರದ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ ಶ್ರಮ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ. ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿರುವ ವಿದೇಶಿಪದ, ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮ, ಸ್ಥಳನಾಮ, ಬಿರುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಸೂಚಿಗಳ ಪಟ್ಟಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ, ದಣಿವರಿಯದ ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ಸಂಶೋಧನಾ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. 'ನಂಬಿಯಣ್ಣ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಯೋತ್ತರ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿ. ಇದು ತೌಲನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುವಂಥದಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಮೊದಲು ಕವಿ ಹಾಗೂ ಕವಿಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಅನೇಕ ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ನಡೆದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಿದ್ಯಾಶಂಕರರು ಆ ರೀತಿಯ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಂದೋಲನ, ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿ ಆರೂರನ ಜೀವನ ವೃತ್ತಾಂತ, ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ಕಥೆ, ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ಕಥೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ಕಥೆ, ಪೆರಿಯಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಯಣ್ಣನರಗಳೆ, ಉಪಸಂಹಾರ ಹೀಗೆ ಏಳು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ವರ್ಣ–ವರ್ಗರಹಿತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಯು ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ ರೀತಿಯನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೇರುಸಹಿತ ಕಿತ್ತೊಗೆಯುವಲ್ಲಿ ಶೈವ ನಾಯನಾರರೂ ವೈಷ್ಣವ ಆಳ್ವಾರರು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನೂ ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತಮಿಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ನಂಬಿ ಯಾರೂರನ ಜೀವನ ವೃತ್ತಾಂತ. ನಂಬಿಯಾರೂರನ 'ತಿರುತ್ತೊಂಡತ್ತೊಗೈ' ಕೃತಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಶೈವ ಸಂತರನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಒದಗಿಸುವ ವಿವರಗಳು, ಸೌಂದರನಂಬಿಯ ತೇವಾರಂಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದು ಬರುವ ನಂಬಿಯ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಚಿತ್ರಗಳು. ತಮಿಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತರ ಕೃತಿಗಳು ನಂಬಿಯ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ನೀಡುವ ವಿವರಗಳು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ, ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸೌಂದರನಂಬಿಯ ಕಥೆ ಯನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಹಾಗೂ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ರಗಳೆ, ಬೊಮ್ಮರಸನ ಸೌಂದರ ಪುರಾಣ, ಅಣ್ಣಾಜಿಯ ಸೌಂದರ ವಿಳಾಸ; ಚಿಕ್ಕರಾಜನ ನಂಬ್ಯಣ್ಣನ ಪುರಾಣ, ಶಾಂತವೀರದೇಶಿಕನ ಸೌಂದರೇಶ್ವರ ಯಕ್ಷಗಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ಕನ್ನಡ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ಕಥೆಯ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುವ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯ ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ಉಲ್ಲೇಖ, ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ಸಮಕಾಲೀನರಾದ ಮೆರೆಮಿಂಡದೇವ–ಸೋವಾಸಿದೇವ –ಜಡೆಯನಾರು–ಯಸ್ಸಜ್ಞಾನಿದೇವಿ–ಚೇರಮ–ಪೆರುಮಳಲಿಯ ಕುರುಂಬರ ಚರಿತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಬಸವ ಪುರಾಣ, ಆರಾಧ್ಯ ಚಾರಿತ್ರ, ಶಿವತತ್ವ ಚಿಂತಾಮಣಿ, ಧರ್ಮ ಸಂಪಾದನೆ, ತ್ರಿಷಷ್ಟಿ ಪುರಾತನ ಚಾರಿತ್ರ, ವೀರಶೈವಾಮೃತ ಮಹಾಪುರಾಣ, ಗುರು ಬೋಧಾಮೃತ, ಗುರುಭಕ್ತ ಚಾರಿತ್ರ, ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ, ಬಸವೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ, ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಪುರಾಣ [ವಿರಕ್ತ ತೋಂಟದಾರ್ಯ], ಅರವತ್ತು ಮೂರು ಪುರಾತನರ ಸಾಂಗತ್ಯ, ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರದ ಭಾವರತ್ನಾಭರಣ ಸ್ತೋತ್ರ, ಅರುವತ್ತುಮೂರು ಪುರಾತನರ ಪುರಾಣ, ಗುರುಭಕ್ತಾಂಡಾರಿ ಚರಿತೆ, ಭೈರವೇಶ್ವರಕಾವ್ಯದ ಕಥಾಸೂತ್ರರತ್ನಾಕರ; ಮುಂತಾದ ಹರಿಹರೇತರ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ನಂಬಿಯ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಐದನೆಯಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ಜೀವಿತ ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಹರಿಹರನಿಗೆ ಒದಗಿಬಂದ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನೂ ಶೇಕ್ಕಿಳಾರನ ಪೆರಿಯ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ರಗಳೆಯ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನೂ' ಕೈಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

'ಉಪಸಂಹಾರ'ದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ಹರಿಹರನ ಪುರಾತನರ ರಗಳೆಗಳಿಗೆ ಶೇಕ್ಕಿಳಾರನ ಪೆರಿಯ ಪುರಾಣ ಮೂಲ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಲ್ಲ. ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ರಗಳೆಯ ರಚನೆಗೆ ಸೌಂದರನ ತೇವಾರಂಗಳನ್ನು ಹರಿಹರ ಗಮನಿಸಿದಂತಿದೆಯೆಂಬ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ಈ ಕೃತಿಯ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ವಹಿಸಿದ ಎಚ್ಚರ-ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನೂ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ತಾಳ್ಮೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಯ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಮತೋಲನಗಳನ್ನೂ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರ ಸುದೀರ್ಘ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಅಪಾರವಾದ ಪರಿಶ್ರಮಗಳಿಂದ ಆಕಾರ ಪಡೆದ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾದ ಮುದ್ರಣ, ಸರಳವೂ ಸುಂದರವೂ ಆದ ಮುಖಪುಟದ ವಿನ್ಯಾಸ, ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ, ಶಬ್ದಸೂಚಿಗಳು ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಕಳಸವಿಟ್ಟಂತಾಗಿದೆ.

ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ ಅವರು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಹದ,ಹಲವು ವಿಧಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ಇವರ ಕೃತಿಗಳೂ ಲೇಖನಗಳೂ ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. 'ಜಾನಪದ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ' ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ ಅವರ ಪಿಎಚ್. ಡಿ. ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಬಂಧ. ಜಾನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ-ಗುರಿ, ಜನಪದ-ಜಾನಪದ, ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ-ವಿಶ್ವರೂಪಿ, ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಜನಪದ ಕಥೆ-ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ವಸ್ತು-ಪ್ರೇರಣೆ-ಸ್ಥೂಲಾಂಶಗಳು, ದುಃಖಾಂತ ಕಥನಗೀತೆಗಳು-ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳು, ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಆಯ್ಕೆ, ವಿವೇಚನೆ, ಸಮಾರೋಪ-ಒಕ್ಕಲಿ ಎಂಬ ಒಂಬತ್ತು ವಿಭಾಗಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಆರಂಭದ ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳು ಈ ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒದಗಿಸುವಂತಿದ್ದು, ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳ ವಿವೇಚನೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ-ಜಾನಪದ ಪದಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚರ್ಚೆ, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಕಟನೆಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೪೦-೮೭ ದಿಂದಲೇ ಚೈನಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಡೆದಿರುವ ಸಂಗತಿ ಬಹುಶಃ ವಿಶ್ವದ ಜನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಪ್ರಥಮ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದೆ." ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದಾಗಿದೆ.

"ಆದಿಮಾನವರ ಕೃಷಿಮೂಲದ-ಹಂತಿ ತಿರುಗಿಸುವುದು - ಮನೆವಾಳ್ತೆಯ ಕುಟ್ಟುವುದು, ಬೀಸುವುದು, ತೊಟ್ಟಿಲು ಕಟ್ಟಿ ತೂಗುವುದು—ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸ್ಥೂಲರೂಪವಾದ ಸಮಾನಾಂಶಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುರಚನೆ, ಕ್ರಿಯಾಪರಿಚಲನೆ, ಲಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ನಾದಸಂಚಿನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕ್ರಿಯೆ-ಲಯ-ನಾದಗಳ ತ್ರಿಪುಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ

ಗೀತೆಗಳ ಹುಟ್ಟು' ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು 'ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ. ಈ ಗೀತೆಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ.

"ಹಾಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಕಥೆಯೇ ಕಥನಗೀತೆ. ಜನಪದ ಗುಂಪುಗಳು ತಾವು ಕೇಳುತ್ತ ಬಂದ ಪುರಾಣ ಪವಾಡ, ತಮಗೆ ತಿಳಿದ ಚರಿತ್ರೆ, ಪರಾಕ್ರಮ, ಶೌರ್ಯ. ತಾವು ನೋಡಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನ, ಕುಟುಂಬಿಕ ಸುಖ ದುಃಖದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿ, ಅಂಥ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ವಿವರ ವಿವರ ವಾಗಿ ಸೆರೆಹಿಡಿದು, ಆ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಗೆ ತಿರುಗಿಸಿ ಮನಮೋಹಕವಾಗಿ, ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತ ಬಂದ ಗೀತೆಗಳೇ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು". ಕಥೆ ಮೊದಲಿನದು, ಕಥನ ಗೀತೆ ಆಮೇಲಿನದು–ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಮಾದರಿ' 'ಆಶಯ'ಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿಯ 'ಆಶಯ', 'ಪ್ರಾಶಯ', 'ಉಪಶಯ'ವೆಂಬ ಹೊಸ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆ-ಲಾವಣಿ-ಬ್ಯಾಲೆಡ್‌ಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಐದನೆಯ ವಿಭಾಗ ದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ.

ಅತಿಮಾನುಷ–ಅಲೌಕಿಕ ಘಟನೆಗಳು, ಶೌರ್ಯ–ಸಾಹಸಗಳು, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಶೆ-ಆಕಾಂಕ್ಷೆ, ಸುತ್ತಲ ಬದುಕಿನ ಜೀವಂತ ಅನುಭವಗಳು ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ವಸ್ತು-ಪ್ರೇರಣೆಗಳಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಆರನೆಯ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ದುಃಖಾಂತ ದುರಂತಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಲೇಖಕರು ಇಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

'ದುಃಖಾಂತ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು–ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳು' ಎಂಬುದು ಏಳನೆಯ ವಿಭಾಗದ ಶೀರ್ಷಿಕೆ. ಇಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ನಂಬುಗೆ, ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಸೂಚಿಸ ಲಾಗಿದೆ.

ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈರೋಬಿ, ಕೆರೆಗೆಹಾರ, ಉತ್ತರಾದೇವಿ, ಸಿರಿಕವಲಿ ಹಲಗಲಿ ಬೇಡರು, ಗ್ವಾಲಣ್ಣನ ವೀರಗಾಥಾ, ಬರದ ಹಾಡು, ಚಿಕ್ಕಿ ಉಂಗುರಕ್ಕೆ ನಾರಿ ಮನ ಸೋತಳೊ, ನೀಲಗಂಗಾನ ಹಾಡು, ನಿನ ಮಾತವ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ, ಸಂಗವ ಮಾಡ್ಯಾಳ ನಿಮ ತಂಗಿ–ಹೀಗೆ ಹನ್ನೊಂದು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾಗ ಹಕಾರಿ ಅವರ ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಸಂಗದ ಆಳವನ್ನೂ ಅಗಲವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಚಿಂತನಪರ ವಾದ ವಿವೇಚನೆ, ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಈ ಭಾಗದ

ಲ್ಲಿಯೇ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಥನಗೀತೆಗೂ ಒದಗಿಸಿದ ಪೂರಕ ಸಾಮಗ್ರಿ ಅವರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪರಿಶ್ರಮವನ್ನು ಬೆರಳಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಂಬತ್ತನೆಯ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಬಂಧದ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಮತೋಲನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾವ್ಯಮಯ ಹಾಗೂ ಆಲಂಕಾರಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಭಾಷಾ ಬಳಕೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಭಾಷೆ ನಿರಾಡಂಬರ, ನಿರಾಲಂಕೃತವಾಗಿರಬೇಕು. ಗ್ರಂಥದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅವಲೋಕಿಸಿದ ದುಃಖಾಂತ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಹಾಗೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಟ್ಟಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವೆನಿಸಿವೆ. ಆದರೆ 'ಲೇಖನಗಳ ಪಟ್ಟಿ'ಯನ್ನು ಕೊಡದಿರುವುದರ ಔಚಿತ್ಯ ಅರ್ಥವಾಗವುದಿಲ್ಲ. 'ಪದಸೂಚಿ' ಸೇರಿಸದಿರುವುದು ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಕೊರತೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರಂಥದ ತುಂಬ ಕಾಣಸಿಗುವ ಅಚ್ಚಿನ ದೋಷಗಳ ಮೂಲಕ ಲೇಖಕರ ಶಾಬ್ದಿಕ ಶ್ರಮ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಮುಖಪುಟದ ವಿನ್ಯಾಸ ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದರೂ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದ ಕಾಗದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಉತ್ತಮಮಟ್ಟದ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ದರ್ಜೆಯ ಕಾಗದದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದುದು ಸರಿಯೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ ಅವರು ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ನಿಯತವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಯುವ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ವೀರಣ್ಣ ರಾಜೂರ ಅವರೂ ಒಬ್ಬರು. 'ಕನ್ನಡ ಸಾಂಗತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ರಾಜೂರ ಅವರ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಬಂಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಹತ್ತು ಸಂಗತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಗತಿ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಪರಿಚಯವಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಗತಿ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಛಂದೋರೂಪವೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವೂ ಆದ ಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ದೇಶೀಯ ಛಂದಸ್ಸಿನ ವಿವರಣೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಷಯ ಜಾತಿ ವೃತ್ತಗಳ ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ನೂತನ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮೂದಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ 'ಸಾಂಗತ್ಯ'ದ ಹೆಸರು, ಅದರ ಛಂದೋ ಮೂಲ, ಲಕ್ಷಣ–ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಸಾಂಗತ್ಯ' ದೇಶೀಯ ಯಾವುದೇ ಮಟ್ಟಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟದೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದುದಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಲೇಖಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಒಪ್ಪತಕ್ಕದಾಗಿದೆ. ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು

ಅಭ್ಯಾಸದ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ಶುದ್ಧ ಸಾಂಗತ್ಯ, ಸೋನೆಸಾಂಗತ್ಯ. ದ್ವಿಪದ ಸಾಂಗತ್ಯ. ಷಟ್ಪದ ಸಾಂಗತ್ಯವೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದು ವಿನೂತನವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಸಂಗತಿ ಮೂರು 'ಸಾಂಗತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಹುಟ್ಟು-ಬೆಳವಣಿಗೆ'ಗೆ ಮೀಸಲಾದುದಾಗಿದೆ. ಸಾಂಗತ್ಯದ ಮೂಲ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತ, ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ವಚನ, ಶರಣರ ಸ್ವರವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯದ ಲಯ-ಲಕ್ಷಣಗಳಿದ್ದು, ಅವು ಬಿಡಿ ಸ್ವರೂಪದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಸರ್ವ ಸಮ್ಮತವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಯೋಗಶೀಲವಾದುದು. ಈ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆ ಧರ್ಮ-ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಛಂದಸ್ಸು, ಕಲೆಗಳಿಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಗತ್ಯದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶರಣರ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಸ್ವರವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದುದು ಮೇಲಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ "ದೇವರಾಯನಿಂದ ಅಂದರೆ 15ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಿಂದ 20ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಸಾಂಗತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ಆಯಾ ಶತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಶತಮಾನದ ಕವಿ, ಕೃತಿಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ".

'ಸಾಂಗತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ'ವನ್ನು ಸಂಗತಿ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ. ತಾತ್ವಿಕ, ನೈತಿಕ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೆ ಜೈನ, ವೀರಶೈವ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಇತರ ಎಂಬ ಉಪವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸೊಬಗಿನ ಸೋನೆ, ನೇಮಿಜಿನೇಶ ಸಂಗತಿ, ರಾಮನಾಥಚರಿತೆ, ಮೋಹನ ತರಂಗಿಣಿ, ಭರತೇಶ ವೈಭವ, ಹದಿಬದೆಯ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಮೇರುಕೃತಿಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಂಗತಿ ಇದರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಮೇರುಕೃತಿಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಾಸ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಲ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಹಣಕಿ ಹಾಕಿದೆ, ಶೈಲಿ ಇತ್ಯಾದಿಕಡೆ ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ಪರಿಶೀಲನೆ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. "ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸತನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹಾಗೂ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಂಥ ನಿಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯ ಕಂಡುಬರಬೇಕು", ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಪ್ರಮುಖ ಕೊರತೆಯಾಗಿದೆ.

ಜೈನ–ವೀರಶೈವ–ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಇತರ ಕವಿಗಳ ಪ್ರಕಟಿತ-ಅಪ್ರಕಟಿತ ಸಾಂಗತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಚಯ 'ಸಾಂಗತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಒಟ್ಟುನೋಟ' ಎಂಬ ಆರನೆಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಒಳನೋಟದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ತಲ ಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು, ಕವಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು, ಕೃತಿಗಳ ಗುಣ-ದೋಷ ಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯ ಸ್ವೀಕಾರಗಳನ್ನಾಗಲೀ, ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ.

"ಜನಪದ ಪದ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ಲಾವಣಿ, ದುಂದುಮೆ, ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡು; ದೃಶ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಂಗತ್ಯ ಪದ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹರೂಪದ ವಿವರಣೆ ಏಳನೆಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಸಂಗತಿ ಎಂಟರಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರ ಕಾಲಜ್ಞಾನ, ಸ್ವರವಚನ, ಹರಿದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಸಂಗತಿ ಒಂಬತ್ತರಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸಾಂಗತ್ಯದ ಶೈಲಿಯನ್ನೂ ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಗತ್ಯದ ರಾಗ–ತಾಳಗಳ ನಿರ್ದೇಶನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಲೇಖಕರ ಹೊಸತನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಗತ್ಯ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಮುನ್ನಡೆದ ರೀತಿಯನ್ನು, ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ ಪರಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಸ್ಥಾನ ಮಾನವನ್ನು ಹತ್ತನೆಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ 'ಸಂಕ್ಷೇಪ'ವೆಂಬುದನ್ನು 'ಸಂಕೇತ'ವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಮೂದಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಸಂಕೇತ-ಸಂಕ್ಷೇಪಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿದ ಸಾಂಗತ್ಯ ಕೃತಿರಾಶಿ, ಸಹಾಯಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ನಾಮಸೂಚಿಗಳು ಕೃತಿಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಅಧಿಕ ಗೊಳಿಸಿವೆ. ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ತೀರ ಸಣ್ಣ ವಿಷಯವಾದರೂ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ಹಗುರವಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಈ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿಯ ಮುದ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಾಲ್ಕೈದು ನಮೂ ನೆಯ ಕಾಗದ ಬಳಸಿರುವುದರಿಂದ ಕೃತಿ ಪಂಡಬಂಡವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಖ ಪುಟದ ವಿನ್ಯಾಸ ಅಷ್ಟೊಂದು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಮುದ್ರಣ ದೋಷಗಳು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಪ್ರಕಟಿತ - ಅಪ್ರಕಟಿತ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ರಾಜೂರ ಅವರ ಶ್ರಮಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನೂ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ

ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವ್ಯಾಸಂಗ, ಸಮಗ್ರತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಈ ಕೃತಿ, ಈ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಬಂಧದ ನಿರೂಪಣಾವಿಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಂ ಮಾದರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಯಂಗಳಲ್ಲಿ ಸಮತೋಲನ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬರಲಂ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದೇ ವಿಷಯ ಕುರಿತಂ ಇವರಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಡಾ|| ಆರ್.ಎಸ್. ವಿಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ (ಕನ್ನಡ ಸಾಂಗತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ : ಒಂದು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಸಮೀಕ್ಷೆ) ಅವರು ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡಿದುದನ್ನೂ ಆ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಬಂಧ ಈ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಕಟವಾದುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಮರೆಯಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

'ಆಂಡಯ್ಯ' ಎಸ್. ಎಸ್. ಕೋತಿನ ಅವರ ಪಿಎಚ್. ಡಿ. ಪ್ರಬಂಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿ, ಕೃತಿ ಸಂಖ್ಯಾ ನಿರ್ಣಯ, ಕೃತಿ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಹೀಗೆ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತ್ಯದ ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕವಿಮಲ್ಲಕೃತ 'ಕಾವ್ಯಸಾರ'ದಲ್ಲಿ ಉಧೃತವಾದ ಆಂಡಯ್ಯನ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಂಥ ಋಣವನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆರಂಭದ ಮೂರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ 'ಹಿನ್ನೆಲೆ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಅದರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯ ವಿವರಿಸ ಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು.

ಕವಿಯ ಹೆಸರಿನ ದೀರ್ಘವಾದ ಚರ್ಚೆ, ವಂಶ-ಮತ ಜನ್ಮಸ್ಥಳ, ಕಾಲಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರವಾದ ವಿವೇಚನೆಗಳು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಕವಿ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಹೊಂದಿದ್ದನೋ ? ಇಲ್ಲವೊ ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವಿಧ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿ, ಆಂಡಯ್ಯ ರಾಜಾಶ್ರಯದ ಕವಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಲೇಖಕರು ನೀಡಿದ ನಿರ್ಣಯ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜವೆನಿಸುತ್ತವೆ.

ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಆಂಡಯ್ಯನ ಕೃತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ, 'ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವ'ದ ಕಥಾವೃತ್ತಾಂತಗಳು ವಿವರವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಾಗಿರುವುದು ಲೇಖಕರ ಅಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಕಥೆಯ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರ ಹಾಗೂ ರತಿ-ಮನ್ಮಥರ ಪುರಾಣಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ. "ಈ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ, ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವ ಹೇಗೆ ಅಂತಹ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದರೆ ಈ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧದ ಮೌಲ್ಯ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿತ್ತು" ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬಹಳಷ್ಟು ನಿಜವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ' ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವ'ದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಛಾಯೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವುದು ಲೇಖಕರ ವಿಶಾಲ ವ್ಯಾಸಂಗವನ್ನೂ ಚಿಂತನಶೀಲತೆಯನ್ನೂ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

'ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವ'ದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಭಾಷಾ ಹಾಗೂ ಶೈಲಿಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಈ ಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಚರ್ಚೆ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿಯೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ವಿವೇಚನಾ ಕಾರ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯದಿರುವುದು ಈ ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಕೊರತೆಯೆನಿಸಿದೆ. 'ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವ'ದ ಪಾತ್ರಚಿತ್ರಣ, ಅಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆ, ನಿರೂಪಿತವಾದ ರಸ, ಅಚ್ಚಗನ್ನಡಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನೂ ಶೈಲಿಯನ್ನೂ ಆಂಡಯ್ಯನ ಮೇಲಾದ ಪೂರ್ವಕವಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಆಂಡಯ್ಯ ಅನಂತರದ ಕವಿ–ವೈಯಾಕರಣರ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ 'ಕೃತಿಸಮೀಕ್ಷೆ' ಎಂಬ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮಿಶ್ರವಾಗಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಪ್ರಭಾವ ಮುದ್ರೆ' ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರ - ಪ್ರಭಾವಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಾನ ಸಂದಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಗ್ರಂಥಋಣ'ದಲ್ಲಿ ತಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ 'ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಟ್ಟಿ'ಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಟ್ಟು, 'ಲೇಖನಗಳ ಪಟ್ಟಿ'ಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವುದರ ಕಾರಣ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿಗಳು 'ಪದಸೂಚಿ' ಹೊಂದದಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪವಾದದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಕೃತಿಯೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಕೃತಿಯ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಕಡಿಮೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಹರಡಿರುವ ಅಚ್ಚಿನ ದೋಷ, ಮುಖಪುಟದ ಕಳಾಹೀನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಕೃತಿ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕುಂದಿಸಿವೆ. ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಇನ್ನೊಂದು ದೋಷ, ಅಲಂಕಾರಿಕ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮುಖಿ ಸಂಶೋಧನೆ (Interpretation-Oriented Research) ಗಿಂತ ವಿವರಣ ಮುಖಿ ಸಂಶೋಧನೆ (Description-Oriented Research) ಯೇ ಅಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗಿಂತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯಿದೆ. ಸಂಶೋಧಕ ಮಾಡುವ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದಲೇ ಒಂದು ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿ ಮೌಲಿಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರು ಸಂಶೋಧನೆಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದೂ ಈ ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹತ್ವದ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ

ಜೀವನ ಪರಿಚಯ-ಕೃತಿ ಪರಿಚಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಈ ಕೃತಿ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ೧೯೮೫ನೆಯ ವರ್ಷದ ಸಂಶೋಧನೆ ಗತಾನುಗತಿಕವಾಗಿರದೆ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವೂ ವಿಪುಲವೂ ಆದುದಾಗಿದೆ. ವಿವಿಧ ಸಂಶೋಧನ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಕಲನ ಕೃತಿಗಳು ಈ ವರ್ಷ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀ ಲೇಖಕರ ಯಾವ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿಯೂ ಹೊರ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕರು ಈ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿಗಳ ಅಚ್ಚಿನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಅನಾಸಕ್ತಿ-ಅಶ್ರದ್ಧೆ, ಮುಖಪುಟದ ವಿನ್ಯಾಸದ ಬಗೆಗೆ ವಹಿಸದ ಕಾಳಜಿಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮುದ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿದ ಸಾಮಾನ್ಯ ದರ್ಜೆಯ ಕಾಗದ ಮುದ್ರಣ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಾರದ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟುತನಗಳಿಂದ ಈ ವರ್ಷದ ಸಂಶೋಧನ ಗ್ರಂಥಗಳು ತೀರ ಸಪ್ಪೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೇಲಿನ ಈ ನ್ಯೂನತೆಗಳಿಂದ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿಗಳ ಮೌಲ್ಯ ಕೆಲವು ಸಲ ಮಸಕಾಗಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಶಿಷ್ಟಪದ-ಜನಪದ ಗೀತಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸಮಾಜೋ-ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನೋಡಿರುವುದು ; ಕೈಫಿಯತ್ತು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು ಮೊದಲಾದ ಹೊಸಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಕೊಂಡಿರುವುದು ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಛಂದೋರೂಪಿನ ಸಮಗ್ರ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿರುವುದು ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸ ನಡೆಸಿರುವುದು; ಕವಿ-ಕೃತಿಯ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸಿರುವುದು ಈ ವರ್ಷ ಗಮನಿಸುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ೧೯೮೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮುಂದಿನ ವರ್ಷದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿಯೂ ಪೂರಕವಾಗಿಯೂ ನಿಲ್ಲುವಂಥವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

‘ಕಗ್ಗ’: ಪದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸ

‘ಕಗ್ಗ’ ಮಾತಿಗೆ ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅರ್ಥ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ ಕೆಸಲಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದು, ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ, ನಿಸ್ಸತ್ವ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಹೀನಾರ್ಥಗಳು ಅದಕ್ಕುಂಟು. ಡಿ. ವಿ. ಗುಂಡಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ “ಮಂಕುತಿಮ್ಮನ ಕಗ್ಗ”, ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಆ ಪದವನ್ನು ಬೇಕೆಂದೇ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ‘ಮಂಕುತಿಮ್ಮ’-ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಂಕ ಅಲ್ಲ ; ‘ಕಗ್ಗ’ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ಅಲ್ಲ. ಉದಾತ್ತ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನೂ ನೀತಿಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವವರು ಲೌಕಿಕ ಜನರ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಮಂಕರು ; ಅವರು ಆಡಿದ್ದು ಲೌಕಿಕರಿಗೆ ಕಗ್ಗ. ಆದರೆ ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಅವರು ಮಂಕರೂ ಅಲ್ಲ ; ಅವರ ಮಾತು ಕಗ್ಗವೂ ಅಲ್ಲ. ಡಿ. ವಿ. ಜಿ. ಅವರ ಆ ಕೃತಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ.

ಸರಿಯೇ; ಆದರೆ ‘ಕಗ್ಗ’ ಯಾವ ಪದ ? ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ದೇಶ್ಯದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಯಾವುದೇ ಇತರ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತಿ ಪದಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಬಹುಶಃ ದ್ರಾವಿಡವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಚ್ಚಗನ್ನಡವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅದು ಅನ್ಯದೇಶ್ಯವಿರಬೇಕು. ‘ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ’ವೆಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಕಗ್ಗ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿನ ಪ್ರಕಾರ (ಸಂಪುಟ II-ಪು. 1366) ಆ ಅರ್ಥದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಯೋಗವೆಂದರೆ ಕ್ರಿ. ಶ. 1777ರ ‘ತುರಂಗ ಭಾರತ’ದ್ದು. ಆ ಪ್ರಯೋಗ ಹೀಗಿದೆ–“ಆ ಮುನೀಶ್ವರನೆನ್ನ ಕೋಪದಿಂ ಝುಂಕಿಸುತ ರುದ್ರನಂತೆ ಕಗ್ಗ ಭೂಸುರನೆನುತ್ತೇನ ವಂಚಿಸಿ ಶರ ಸಮುದ್ರವಂ ಬೇಡ್ದರ್”–ಈ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ‘ಕಗ್ಗ’ ಮಾತಿಗೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವೆನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಮುನೀಶ್ವರನು ರುದ್ರನಂತೆ ಕೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅಬ್ಬರಿಸುತ್ತ, ತಾನು “ಕಗ್ಗ ಭೂಸುರ”ನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ತನ್ನನ್ನು ವಂಚಿಸಿ(“ಕಗ್ಗ ಭೂಸುರನೆನುತ್ತೆನ್ನ ವಂಚಿಸಿ” ಎಂದು ಆ ಪಾಠವನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ) ಬಾಣ ಸಮೂಹವನ್ನು ಬೇಡಿದನು ಎಂದು ಯಾವುದೋ ಪಾತ್ರವು ಆಡುವ ಮಾತು ಅದು. ಮುನೀಶ್ವರನು ತನ್ನನ್ನು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ರುದ್ರನಂತೆ ಅಬ್ಬರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ‘ಖಡ್ಗ’ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡು ವಂಚಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ‘ಕಗ್ಗ’ ಮಾತಿಗೆ ಖಡ್ಗವೆನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದ್ದಿ

ತೆಂಬುದನ್ನು ಅದೇ ನಿಘಂಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಜಿನಭಾರತದ ಎರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲೂ 'ಕಗ್ಗ' ಎಂದರೆ ಖಡ್ಗವೆಂದೇ ಅರ್ಥ (ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು. II ಪು. 1366). ಈ 'ಕಗ್ಗ'ವನ್ನು ಪ್ರಾಕೃತದ 'ಖಗ್ಗ'ದಿಂದ (ಸಂಸ್ಕೃತ, ಖಡ್ಗ) ನಿಷ್ಪನ್ನ ಮಾಡಿರುವುದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

ಅದೇ ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಹೇರಂಬ ಕವಿಯು "ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಸಾಂಗತ್ಯ"ದಲ್ಲಿ (21:25) ಕಗ್ಗ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹಾಡು ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

> ಜಗ್ಗುತ ತೊಟ್ಟ ಭೂಷಣದಿಂದ ಮನದೊಳು
> ಹಿಗ್ಗುತ ಶಿವನರಸುತಲಿ
> ಕಗ್ಗದ ಪದವ ಹಾಡುತಲಾಗ ನೋಡದ
> ಸುಗ್ಗಿಯಂತೆಸೆದಿರ್ಪರಲ್ಲಿ ॥

ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಹೆಂಗಸರು 'ಕಗ್ಗ'ದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾ ಬಂದರು ಎಂಬ ವರ್ಣನೆ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಅವರು ಹಾಡಿದ್ದು ಆ ಯತಿಯ ಬದುಕನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಪವಾಡಗಳನ್ನು. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಗ್ಗ ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಮಹಿಮಾನ್ವಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ (ಅಥವಾ ದೈವದ) ಸ್ತೋತ್ರ ರೂಪದ ಕಥನ ಗೀತವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಭಂಡಾರದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿರುವ "ನಿರ್ವಾಣೇಶ್ವರ ತಾರಾವಳಿ" ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ (ನುಡಿ 5) ಅಂತಹುದೇ ಪ್ರಯೋಗವಿದೆ–"ವಾದ್ಯದೊಳಗೆ ರವುಡೆ ಪಾಡುತ ಮಾಸ್ತಿಯರಂತೆ ಕುಣಿದು ಕಗ್ಗವ ಬಾರಿಸುವುದೊಂದಚರಿತ"–ಇಲ್ಲೂ ಕಗ್ಗ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹಾಡು. ಜನಪದ ಹಾಡು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಕಗ್ಗ' ಪದವು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಿರೇಗೌಜ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಬಳಲಿಕವ್ವ[1] ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯು ದುರಂತ ಜೀವನವನ್ನು, ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅಗ್ನಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಬಳಿಕ ಊರ ಹೊರಗಿನ 'ಬನ'ದಲ್ಲಿ 'ಒಡಮೂಡಿ'ದುದನ್ನು ತ್ರಿಪದೀ ರೂಪವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ

1 ಇವಳು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದುಃಖಿತಪ್ತಳಾಗಿ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಹಿರೇಗೌಜ ಗ್ರಾಮದ ಹೊರಗೆ 'ಬನ'ದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದಳೆಂದು ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ 'ಕಗ್ಗ' ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಬಳಲಿಕವ್ವ ಎಂಬುದು ಮೂಲತಃ 'ಬಳರಿ' ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಬಳರಿ (ಸಂಸ್ಕೃತ. ಭಟ್ಟಾರಿಕಾ) ಶಬ್ದವು ಜಾನಪದ ದೈವವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. 'ಬನದ ಬಳರಿ' ಎಂದರೆ ಬನಶಂಕರಿ ಎಂದರ್ಥ. ಅಂತ್ಯದ 'ಅವ್ವ' ಶಬ್ದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. '–ಕ–'ವು 'ಅಕ್ಕ'ದ ಸವೆದ ರೂಪವಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ 'ಭಟ್ಟಾರಿಕಾ' ಎಂಬುದೇ ಬಳರಿಕೆ, ಬಳಲಿಕೆ ಎಂದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅವ್ವ ಸೇರಿ ಬಳಲಿಕವ್ವ ಎಂದಾಗಿರಬಹುದು.

ಜನ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು 'ಕಗ್ಗ'ಗಳೆಂದು ಜನ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ "ಕಗ್ಗವನ್ನು ಹಾಡುವ ಕಾಲ, ರೀತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ದೀಪಾವಳಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದ ಮೂರು ದಿನಗಳ ಅನಂತರ ಬಳಲಿಕವ್ವನನ್ನು ಶೃಂಗಾರಮಾಡಿ ಮೂರು ದಿನ ಗದ್ದಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂರು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಕಗ್ಗವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ...ತ್ರಿಪದಿಯ ಮಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡುವಾಗ ವಾದ್ಯ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಪದ್ಯ ಹೇಳುವಾಗ ವಾದ್ಯ ಸಂಗೀತ ಬಾರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪದ್ಯ ಹೇಳಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ತಕ್ಷಣ ಪದ್ಯವನ್ನು ಹಾಡಿದಷ್ಟೇ ಕಾಲ ವಾದ್ಯ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಬಾರಿಸಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಪದ್ಯ, ಅನಂತರ ವಾದ್ಯ ಸಂಗೀತ. ಹೀಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಾದ್ಯಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಓಲಗ, ಚವಾಳ, ಗೀರು, ಮದ್ದಳೆ, ಕೈತಾಳ, ಕರಡೆವು, ದೋಣು ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ."[2]

ಹಿರೇಗೌಜದಲ್ಲಿ ಏಳು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ 'ಹಗರಣದ ಹಬ್ಬ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಜನ ಮತ್ತೆ ಬಳಲಿಕವ್ವನನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವಳ ಉತ್ಸವವೂ ಹೌದು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಊರಿನ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಜನ ಆ ಉತ್ಸವದ ಏಳೂ ದಿನ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವೇಷಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುತ್ತ ಜಾತ್ರೆಗಾಗಿ ನೆರೆದ ಜನರನ್ನು ನಗಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಈ ವೇಷಗಳೇ ನಿಜವಾದ 'ಹಗರಣ'[3], ಮಾರಮ್ಮನ ವೇಷ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಶ್ಲೀಲದ ಮಾತಾಡುತ್ತ ಜನರನ್ನು ನಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಡುವ ತ್ರಿಪದಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನೂ (ಅವೂ ಅಶ್ಲೀಲವೇ) ಕಗ್ಗವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಚೋಮ ಹೆಸರಿನ ಮುಖವಾಡಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳಿಗೂ ಕಗ್ಗ ಎಂಬ ಹೆಸರಿರುವುದನ್ನು ನಾನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.[4] ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗನ ಬೆಟ್ಟದ ಸೋಲಿಗ ಗಂಡಸರು ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ 'ಕಗ್ಗ' ಹೆಸರಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಭಾಷಾ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಗೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ಎಂ.ಎ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

---

2 ಹಿ. ಚಿಂಗಪ್ಪ : ಹಗರಣ, ಮೈಸೂರು, 1980, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಪುಟ. vi.

3 ವಿವರಗಳಿಗೆ, ನೋಡಿ-ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : ಹಗರಣ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಮೈಸೂರು, 1983. ಪು. 26-33.

4 ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿದವರು ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಟ್ರಸ್ಟಿನ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀನಿವಾಸ್. ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೋಮ (ಚೋಮ) ಹೆಸರಿನ ಮುಖವಾಡಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದವರು ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾದ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದೀ ರೂಪದ 'ಕಗ್ಗ'ಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಾದ್ಯಗಳ ವಾದನ ನಿಂತಾಗ ಮುಖವಾಡ ಧರಿಸಿದಾತನು ತ್ರಿಪದಿ ಕಗ್ಗವೊಂದನ್ನು ಹಾಡಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ಜೋರಾಗಿ ನುಡಿಸಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾದನ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಹಾಡು; ಬಳಿಕ ವಾದನ ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ 'ಕಗ್ಗ' ಪದವು (=ನಿರುಪಯುಕ್ತ ವಸ್ತು) ಹಿಂದಿನ 'ಕಗ್ಗ' ಪದದ (=ಜನಪದ ಹಾಡು, ಕಥನಗೀತೆ) ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಉತ್ತಮಾರ್ಥವಿದ್ದ ಪದವು ಈಗ ಹೀನಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. 'ರಗಳೆ' ಮಾತಿನ ಅರ್ಥದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದೀತು. ರಗಳೆಯು ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರ, ಛಂದೋಧಾಟಿ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಿತು. ರಗಳೆಗಳಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘ ಕತೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಇದ್ದುದಲ್ಲದೆ. ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಮಾತ್ರಾಗಣಗಳ ಆವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಧಾಟಿಯು ಬೇಸರ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಧಾಟಿಯ ಮೊನಾಟನಿಯಿಂದಾಗಿ ರಗಳೆ ಮಾತಿನ ಮೂಲಾರ್ಥವು ಮರೆಯಾಗಿ ಬೇಸರ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ನಿರೂಪಣೆ, ಗೊಂದಲ ಎಂಬ ಹೀನಾರ್ಥಗಳು ಬಂದುವು. ಅದೇ ರೀತಿ, ಕಗ್ಗ ಮಾತಿಗೆ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆ, ಹಾಡು ಎಂಬರ್ಥವಿದ್ದುದು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂಬರ್ಥವು ಬಂದಿತು. ಕಗ್ಗದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಶ್ಲೀಲ ಉಂಟು; ಆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಹಳ್ಳಿಯವರು; ಆ ಹಾಡುಗಳ ವಸ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ದೈವಗಳ ಸ್ತೋತ್ರ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿ, ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರ ಫಲವೇ ಕಗ್ಗ ಮಾತಿನ ಹೀನಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ.

ಜನಪದ ಹಾಡು ಅರ್ಥದ 'ಕಗ್ಗ'ವು ಮೂಲತಃ ಕತ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥದ ಖಡ್ಗದಿಂದ (ಪ್ರಾಕೃತ. ಖಗ್ಗ) ಬಂದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಕಗ್ಗ' ಪದಕ್ಕೆ ಕತ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥವಿರುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವೀರಭದ್ರನ ಭಕ್ತರು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವೀರಶೈವರು) ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಆ ದೈವದ ಪ್ರಶಂಸೆಗಳನ್ನು ಹಾಡು ಗದ್ಯ ಘೋಷಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಉಗ್ಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಕಥನ, ಅವಳ ಸ್ತೋತ್ರ ಆ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಹೊಗಳಿಕೆಗಳು ಅಶ್ಲೀಲದ ಬೈಗುಳಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಗ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಬೈಗುಳಗಳೂ ಅಶ್ಲೀಲವೂ ಬರುವುದು ಹೀಗೆ. ಕಗ್ಗದ ಪದಗಳನ್ನು ಕಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಾಗ, ಗಾಡಿ ಹೊಡೆಯುವಾಗ, ಆಲೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಣ ತಿರುಗಿಸುವಾಗಲೂ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡುವಾಗ ಮಧ್ಯೆ ಕೇಕೆ ಹಾಕುವುದುಂಟು. ಕಗ್ಗದ ಹಾಡುಗಳು ಇಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಸವಾಲ್ ಜವಾಬಿನಂತೆ ನಡೆಯುವುದೂ ಉಂಟು. ಹೊಗಳಿಕೆ, ಹಾಸ್ಯಗಳಿರುವ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಶ್ಲೀಲ ಪದಗಳು ಇರುವುದು ಹೆಚ್ಚೆಂದೂ, ಹರಿಜನರಲ್ಲಿ ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಗಂಡಸರು ಹೆಂಗಸರು ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆಂದೂ ಶ್ರೀ ಎ. ಎನ್. ಶಿವರಾಮು ಪತ್ರ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀ ಎಚ್. ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡರು ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಾಗಮಂಗಲ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ''ಆಲೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೆ ಆಡಿಸುವಾಗ ಹಾಡುವ ಕಗ್ಗದ ಪದಗಳ''ನ್ನು ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ ('ನನ್ನ ಜಾನಪದ ಭಂಡಾರದಿಂದ'. ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು. 1:5. ಪು. 44.)

ಅಲ್ಲೂ ಒಮ್ಮೆ ವಾದನ, ಘೋಷಣೆಗಳು ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ಬರುತ್ತವೆ. ಸವಾಳವನ್ನು ಬಡಿಯುವವನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ತಕ್ಷಣ ವೀರಭದ್ರನ ಪರಾಕನ್ನು ಹೇಳುವವನು ಕೈಯ ಖಡ್ಗವನ್ನು ಝಳಪಿಸುತ್ತ ಕುಣಿಯುತ್ತ ಉಗ್ಗಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉಗ್ಗಡಣೆ ನಿಂತ ತಕ್ಷಣ ವಾದನವು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಖಡ್ಗ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೇ ವೀರಭದ್ರನ ಸ್ತೋತ್ರ, ವೀರಭದ್ರ ಪರ ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂಬರ್ಥವೂ ಬಂದಿದೆ. "ಖಡ್ಗ ಹೇಳು" ಎಂದರೆ ವೀರಭದ್ರನ ಸ್ತೋತ್ರವನ್ನು ಹೇಳು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. "ಕಗ್ಗದ ಕಲಿ ವೀರಭದ್ರನಂತೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿ (ಬಸವಪಥ 4:8. 1982. ಪು. 54) ವೀರಭದ್ರನ ಕೈಯ ಕಗ್ಗ ಅಥವಾ ಖಡ್ಗವು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. 'ಖಡ್ಗ' ಅಥವಾ 'ಕಗ್ಗ' (ವೀರಭದ್ರನ ಸ್ತೋತ್ರ, ಕಥನ) ಪದದ ಅರ್ಥವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ, ಕೇವಲ ವೀರಭದ್ರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಯಾವುದೇ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಯ ಸ್ತೋತ್ರ ಅಥವಾ ಕಥನ ಎಂಬರ್ಥ ಬಂದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಶ್ಲೀಲ ಇತ್ಯಾದಿ ಇದ್ದುದರಿಂದ 'ಕಗ್ಗ'ಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಬಂದಿದೆ.

'ಕಗ್ಗ' ಪದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಅರ್ಥದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೂ ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ತೋರಿಸಬಹುದು—

ಖಡ್ಗ (ಸಂಸ್ಕೃತ) = ಕತ್ತಿ
ಖಡ್ಗ (ಕನ್ನಡ) = ವೀರಭದ್ರನ ಸ್ತೋತ್ರ
ಸಂಸ್ಕೃತ. ಖಡ್ಗ ~ ಪ್ರಾಕೃತ, ಖಗ್ಗ
ಪ್ರಾಕೃತ. ಖಗ್ಗ → ಕನ್ನಡ. ಕಗ್ಗ (= ಕತ್ತಿ)
ಕನ್ನಡ. ಕಗ್ಗ = 1. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಸ್ತೋತ್ರ; ಕಥನ; ಯಾವುದೇ ಅಶ್ಲೀಲದ ಹಾಡು
2. ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಾರದ ನಿರೂಪಣೆ; ನಿರುಪಯುಕ್ತ ವಸ್ತು.

'ಕತ್ತಿ' ಅರ್ಥದ 'ಕಗ್ಗ'ವು ಪಡೆದ ಅರ್ಥದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ

"ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ"–"ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರ" ಎಂದರೇನು ?

ಅರ್ಜುನನು ರಥವನ್ನೇರಿ ಬಂದುದು ಕೌರವ ಸೇನೆಗೆ ಭಯಜ್ವರವೂ 'ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ'ವೂ ಬಂದಂತೆ ಇದ್ದಿತು ಎಂದು ಪಂಪನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ ("ಆಗಳ್ ಕುರು-ಧ್ವಜಿನಿಗೆ ಭಯಜ್ವರಮುಂ ಮಹೇಶ್ವರಜ್ವರಮುಂ ಬರೆ ಬರ್ಪುದು..." ಪಂಪಭಾರತ

XI: 146, ವ.). ಇದಕ್ಕೆ ಡಾ. ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಅರ್ಥೈಸುವಾಗ, "ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ" ಎಂದರೆ ಶಿವನ ಹಣೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ವರ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು (ಪಂಪಭಾರತ ದೀಪಿಕೆ, ಪು. 431) ಅದು ಯಾವ ಜ್ವರ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಹರಿಹರನ "ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ರಗಳೆ"ಯಲ್ಲಿ (ಸಂ; ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಮೈಸೂರು, 1946. ಪು. 142) ತನ್ನಿಂದ ನಂಬಿಯಣ್ಣನು ಅಗಲಿ ದೂರ ಹೋದುದನ್ನೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಪರವೆಯು ತೀರ ಬೇಸರದಿಂದಿರುವಾಗ, ಶಿವನೇ ಕಳುಹಿಸಿದ "ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ"ವು ಅವಳನ್ನು ತಾಗಿತು ಎಂಬ ವರ್ಣನೆ ಇದೆ. ಆ ಜ್ವರದ ಮಿತಿಮೀರಿದ ತಾಪದಿಂದ ಅವಳು ಏಳುತ್ತ ಬೀಳುತ್ತ ಬಹು ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದಳಂತೆ ("ಕೈಮಿಕ್ಕ ತಾಪದಿಂದೇಳುತಂ ಬೀಳುತುಂ"); ಮತ್ತು ಆ ತಾಪವನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದೆ ಪ್ರಾಣವನ್ನೇ ನೀಗಿದಳಂತೆ. ಈ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಮಿತಿಮೀರಿದ ಜ್ವರವು ಮಾಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರದ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ವರದ ಎರಡು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಎರಡು ವೈದ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. (ಈ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಘಂಟು ವಿಭಾಗದಿಂದ ಪಡೆದಿದ್ದೇನೆ) ಸಕಲ ವೈದ್ಯ ಸಂಹಿತ ಸಾರಾರ್ಣವದಲ್ಲಿ (ಪು. 113) "ವಿಷ್ಣು ಕ್ರಾಂತಿ ಸಮೂಲ ಕೊತ್ತುಂಬರಿ....ಸಕ್ಕರೆ ಪ್ರತಿಪಾಕವನಿಕ್ಕಿ ಕೊಡಲು ಮಾಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರವು ಬಿಡುವುದು" ಎಂದಿದೆ. ಮದ್ರಾಸಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ (1950) "ವಿವಿಧ ವೈದ್ಯವಿಷಯಗಳು" ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ (ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಗ್ರಹ) ಮಾಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರದ ವಿಷಯವಿದೆ-(ಪು. 27) "ರಸ 3 ತಾಮ್ರ ಭಸ್ಮ 3 ಗಂಧಕ 6 ಇವಂ ಕೂಡಿ ಶುಷ್ಕಮರ್ದನೆಯಂ ಮಾಡಿ ಭದ್ರಮುಸ್ತೆ ಕಷಾಯ, ದಾಳಿಂಬದ ಹಣ್ಣಿನ ರಸ, ಕೇದಗೆ ಮೊಲೆ ರಸ, ಸಹಾದೇವಿ ರಸ, ಬಿಳಿಗರುಕೆಯ ರಸ, ಲೋಳೆಸರದ ರಸ, ಪರ್ಪಾಟಕದ ರಸ, ನೆಲಬೇವಿನ ರಸ, ಅಪಾಮಾರ್ಗರಸ ಇವುಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಒಂದೊಂದು ಭಾವನೆಯಂ ಕೊಟ್ಟು ಕಟುಕ ರೋಹಿಣಿ ಅಮರದವಳ್ಳಿ ಸಕ್ಕರೆ ನೆಲಗುಳ್ಳದ ಬೇರು ಪರ್ಪಾಟಕ ರಾಮಂಚದ ಚೂರ್ಣ ಅಮೃಗಂಟಿಯ ಹಾಲು ಶ್ರೀಗಂಧ ಸುಗಂಧಿಯು ಬೇರು ಇವಂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಒಂದು ತೂಕ ಇವಂ ಮಾದಲ ಔಷಧವಂ ಮಾಡಿ ಚಣಕ ಪ್ರಮಾಣ ಗುಳಿಗೆಯಂ ಮಾಡಿ ಛಾಯಾಶುಷ್ಕಂಗೈದು ಕಾದಾರಿದ ನೀರು ಸಕ್ಕರೆ ಸಹ ಕೊಡಲು ಸಕಲಕ್ಷಯವ್ಯಾಧಿ, ಮಹೇಶ್ವರ ವ್ಯಾಧಿ, ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ ಹರ". "ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ" ಎಂಬ ಮಾತು ಹತ್ತು ಹದಿಮೂರು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಲ್ಲದೆ, ತೀರ ಈಚೆಗೆ, ಎಂದರೆ 17-18ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ವೈದ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. "ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ"ವು ಇಂದಿನ ವಿಷಮಶೀತಜ್ವರವಾಗಿರಬಹುದು – ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳಬೇಕು. (ಇದು ಸರಿಯಿರಬಹುದೆಂದು ಬೆಂಗಳೂರು ಆಯುರ್ವೇದ ಕಾಲೇಜಿನ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರಿಂದ

ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಜ್ವರವು ದಾಕ್ಷಾಯಿಣಿ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದಾಗ ತೆರೆದ ಶಿವನ ಹಣೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತಂತೆ).

"ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ" ಎಂಬ ರೋಗದಂತೆಯೇ "ಮಹೇಶ್ವರ ವ್ಯಾಧಿ" ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ರೋಗವೂ ಉಂಟೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು "ವಿವಿಧ ವೈದ್ಯ ವಿಷಯಗಳು" ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಮೇಲಿನ ಉದ್ಧರಣೆಯು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. "ವ್ಯಾಧಿ"ಯು ತೀವ್ರ ರೋಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆ ಪಾಂಡವಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಕನ್ನಂಬಾಡಿ ಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನವೊಂದು "ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರ"ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ,- "ಶೀಮೆ ವಳಗೆ ಮಹೇಶ್ವರಿ ವುಪದ್ರದಿಂದ ವಾಂತಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿ ಜನರು ಮೃತ ವಾಗುತ್ತ ಯಿದ್ದಲ್ಲು..." ಎಂಬ ಮಾತು ಅಲ್ಲಿದೆ (ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಕ, VI ಮೈಸೂರು ಆವೃತ್ತಿ, ಪಾಂಡವಪುರ, 23, ಕ್ರಿ. ಶ. 1818)[1]. ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರವದಿಂದ ಬಹು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನರು ವಾಂತಿ ಭೇದಿಗಳಿಂದ ಸತ್ತರೆಂದೂ, ಆಗ ಕಣ್ವಪುರಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕನ್ನಂಬಾಡಿಯ 'ನಾಲ್ಕನೇ ವರ್ಣ'ದ (ಶೂದ್ರ) ಗಂಗಡಿಕಾರರ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೋಗೌಡ ಮತ್ತು ತಿಮ್ಮಮ್ಮನ ಮಗಳೂ ಕನ್ನಿಕೆಯೂ ಆಗಿದ್ದ ನಂಜಮ್ಮನ ಮೇಲೆ ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯೂ ಉಜ್ಜನಿಯ ಮಹಾಕಾಳಿ ಅಮ್ಮನೂ ಬಂದೂ, ಆ ಮೂಲಕ 'ರೋಗಾದಿ ಉಪದ್ರ'ಗಳು ನಿವಾರಣೆ ಯಾದುವೆಂದೂ, ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಕನ್ನಂಬಾಡಿಯಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯ ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿದೆ. "ಅವತಾರಭೇದವಾಗಿ ಭೂತಗಣಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ದೇವತೆಯಾದ ಮಹಾ ಕಾಳಿ ಅಮ್ಮನವರು ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ ಅಮ್ಮನವರು ಸರಸ್ವತಿ ಅಮ್ಮನವರು ಪರಿ ವಾರ ಸಮೇತವಾಗಿ"– ಹೀಗೆ ಕಾಳಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸರಸ್ವತಿ ಮೂವರನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸ ಲಾಯ್ತು. ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾತರೋಗ'ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವ "ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರ"ದಿಂದ ಜನರು ವಾಂತಿ ಭೇದಿಯಿಂದ ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, "ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರ"ವು ಕಾಲರಾ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. "ಮಹೇಶ್ವರ ವ್ಯಾಧಿ"ಯೂ "ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರ"ವೂ ಒಂದೆಯೋ ಬೇರೆಯೋ ತಿಳಿಯದು- ಬಹುಶಃ ಒಂದೇ ಇರಬೇಕು.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಹೇಶ್ವರಮ್ಮನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಗುಡಿಗಳಿವೆ. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆಯ ಪಂಪಮಹಾಕವಿ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿಗೆ ಸಮೀಪ) ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮಹೇಶ್ವರಮ್ಮನವರ ದೇವಾಲಯವಿದೆ. ಮಹೇಶ್ವರಮ್ಮ ಒಬ್ಬ ಜನಪದ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಯಾವುದೋ ರೋಗಕ್ಕೆ ಅಧಿಪತಿ– ಮಾರಮ್ಮನ ಸಿಡುಬಿಗೆ ಇದ್ದಂತೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಈಗ ಎಲ್ಲ ಕಾಯಿಲೆ, ತೊಂದರೆ

1. 19 ನೇ ಶ ದಲ್ಲಿ ಎಸ್. ಆರೋಗ್ಯಂ ಪಿಳ್ಳೆ ಬರೆದ 'ಮಹೇಶ್ವರೀ ಉಪದ್ರವ ವಿವೇಚಕ ಬೋಧಿನಿ' ಎಂಬ ಪುಟ್ಟ ಪುಸ್ತಕ ಉಂಟು. (ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ : ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿ ಚರಿತೆಯ ಅನುಕ್ತ ಕೃತಿಸೂಚಿ. 1967. ಮೈಸೂರು. ಪುಟ. 49)

ಗಳಿಗೂ ಜನ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಲರಾಕ್ಕೆ ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ ದೆವ್ವ ಹಿಡಿದವರನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ಜಾಗವೂ ಅದು. ಅಲ್ಲಿನ ಹಾಸುಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ನೂರಾರು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿ ಅಲ್ಲೇ ದಿಗ್ಬಂಧನ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಉಳಿದಂತೆ ಯಾವುದೇ ವಿಶೇಷ ಮಾಹಿತಿಯೂ ಅಲ್ಲಿನ ಅರ್ಚಕರಿಂದ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹೇಶ್ವರಮ್ಮನು ಕಾಲರಾ ರೋಗದ ಅಧಿದೇವತೆಯಿರುವಂತಿದೆ; ಕೋಪ ಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲಳು, ಪ್ರಸನ್ನಳಾದರೆ ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲಳು.

ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆ ಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರು "ಮಹೇಶ್ವರನ ಜಾತ್ರೆ" ಎಂಬ ಒಂದು ಹಬ್ಬವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ನಡೆಯುವುದು ಊರ ಹೊರಗೆ–ತೋಪು ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಖಾರದ ಊಟ ಸಂಪೂರ್ಣ ವರ್ಜ್ಯ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಿಚಡಿ, ಹಾಲು, ಬೆಲ್ಲ, ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣುಗಳ ಸಮಾರಾಧನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಜಾತ್ರೆಯು ಮೂಲತಃ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶದ್ದೋ; ಅಥವಾ ಊರಿಗೆ ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗ ಬಂದಾಗ ಅದರ ನಿವಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ, ದೆವ್ವದ ಕೋಪದ ಶಮನಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಆರಾಧನೆಯದ್ದೋ ತಿಳಿಯದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ಯಾವುದೇ ಊಹೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಕುತೂಹಲಕ್ಕಾಗಿ, ಒಂದು ಮಾಹಿತಿಯ ತುಣುಕಿಗಾಗಿ 'ಮಹೇಶ್ವರ ಜಾತ್ರೆ'ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ

ಮಹಾದೇವನ 'ಮಡಿವಾಳಯ್ಯನ ಸಾಂಗತ್ಯ'ದ ಒಂದು ಹಸ್ತಪ್ರತಿ

'ಕನ್ನಡ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಸೂಚೀ' ಯಲ್ಲಿನ[1] (ಏಳನೆಯ ಸಂಪುಟ) ಪುಟ 310–311 ರಲ್ಲಿ 'ಮಡಿವಾಳಯ್ಯನ ಸಾಂಗತ್ಯ'ದ ಓಲೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ವಿವರವಿದ್ದು ಕರ್ತೃ ಚೆಲುವನೆಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದು ಇದರ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮಹಾದೇವನಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಸೂಚಿಯಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖ–396 ನೆಯ ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಿನ ಹೆಸರು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಹಾದೇವನ 'ಮಡಿವಾಳಯ್ಯನ ಸಾಂಗತ್ಯ' ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಡಾ॥ ವೀರಣ್ಣ ರಾಜೂರ ಅವರು 'ಕನ್ನಡ ಸಾಂಗತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ವೆಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ[2] ವಿವರಗಳನ್ನಿತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ

1. ಸಂಯೋಜಕ ಸಂಪಾದಕ : ಶ್ರೀ ಬಿ. ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, 1980.
2. ಪ್ರಕಾ : ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, 1985, ಪುಟ 570–72.

'ಗಳ್' ಬಹುವಚನ ಪ್ರತ್ಯಯ–ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ

'ಗಳ್' ಒಂದು ಬಹುವಚನ ಪ್ರತ್ಯಯ (ಬ.ವ.ಪ್ರ). ಕೇಶಿರಾಜ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಇದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಮೊದಲು ಸೂತ್ರ. 104 ರಲ್ಲಿ[1] ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಐದು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ (105, 107, 111, 112 ಮತ್ತು 113 ನೆಯ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ) ಅದರ ವ್ಯಾಪಕ ಬಳಕೆಯ ಚರ್ಚೆ ಬರುತ್ತದೆ; ಆ ಸೂತ್ರಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

1) i) 'ಗಳ್' ಒಂದು ಬ.ವ.ಪ್ರ[2] (ಸೂತ್ರ–105).

ii) 'ಗಳ್' ಬ.ವ.ಪ್ರ.ಕ್ಕೆ ಅವು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯ (ಸೂ–105) ಹಾಗೆಯೇ ಇರ್,ಅರ್, ದಿರ್, ವಿರ್,[3]—ಎನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯಯ ಗಳು (ಸೂ–107) ಆದೇಶವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ;

(iii) 'ಕಳ್', ಅಥವಾ 'ಗಳ್' ಪ್ರತ್ಯಯ 'ಅರ್', 'ವಿರ್'ಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಹತ್ತುತ್ತದೆ (ಸೂ–111).
ಉದಾ : ಬುಧರ್ಕಳ್, ಗೋಪರ್ಕಳ್, ಅವರ್ಗಳ್, ಇವರ್ಗಳ್.

(iv) 'ಗಳ್' ಪ್ರ. ಮಹತ್ ವರ್ಗದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಸೂಚಕ ಪ್ರ. ವಾಗಿ ಬರುವುದು ಒಂದು ವಿಶೇಷ (ಸೂ–112).

(v) 'ಅ' ಕಾರಾಂತ ಸ್ತ್ರೀಪುನ್ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ 'ಗಳ್' ('ವಿರ್' ಪ್ರ.ವ್ಯಾ) ಪ್ರ. ಬರುತ್ತದೆ (ಸೂ–113).

ಈ 'ಗಳ್' ಬ.ವ.ಪ್ರ.ದ ಮೂಲ ಜಾಲದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕೇಶಿರಾಜನ ಈ ವಿವರಣೆ ಹೇಗೆ ಬೆಳಕಾಗಿ[4] ಪರಿಣಮಿಸೀತು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ವಿವೇಚನೆಯಾಗಿದೆ.

2) 'ಗಳ್' ಪ್ರ. ಇಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ಬ.ವ.ಪ್ರ. ಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ 'ಗಳ್' ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮತ್ತು ಮೂಲ ರೂಪವಾಗಿ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಕೇಶಿ ರಾಜ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯಾದರೂ ತಿಳಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

3) ಅಲ್ಲದೆ 'ಗಳ್' ನಪ್ ಸೂಚಕ ಪ್ರ. ವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಹಾಗೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ.[5] ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಮಾನವ ವರ್ಗದ ಪುನ್‌ಸ್ತ್ರೀಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹತ್ತುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು (ಸೂ-113) ಸೂಚಿಸಿ ದ್ದಾನೆ.[6] ಹೀಗೆ ಅರ್, ವಿರ್, ಇರ್–ಇವುಗಳು ಮಹತ್ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹತ್ತುವುದು ; 'ಗಳ್' ಪ್ರ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಮಹತ್ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿದರೂ ವಿರಳವಾಗಿ ಮಹತ್ ವರ್ಗದಲ್ಲೂ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದು ; ಅಲ್ಲದೆ ಮಹತ್‌ನಲ್ಲಿ

ಗೌರವಾರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಬರುವುದು ; ತ್ರಿಲಿಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ; ಕೇಶಿರಾಜನಿಗೆ ಅದರ ನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಸ್ವಲ್ಪ ಗೊಂದಲ ಉಂಟಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು.

4) ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಭೇದ ಇದ್ದಿರಲಾರದು. "ಭಾಷೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವಚನ ಭೇದದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮೊದಲಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ; ಆಮೇಲೆ ಲಿಂಗ ಭೇದದ ಕಲ್ಪನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸರ್ವನಾಮದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ, ಎಲ್ಲ ಲಿಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಲ್ಪಡುವ 'ಗಳ್' ಎಂಬ ಅನೇಕ ವಚನದ ವಿಭಕ್ತಿ ವಿಕರಣವು ಮೊದಲು ವ್ಯುತ್ಪನ್ನವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ".[7] ಆಗ 'ಗಳ್' ಪ್ರ. ಮಹತ್ ಅಥವಾ ಅಮಹತ್ ಎನ್ನುವ ವಿಭೇದದ ಎಣಿಕೆ ಇರದೆ ಹತ್ತುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು.[8] ಕ್ರಮೇಣ ಮಹತ್ ಅಮಹತ್ ವಿಂಗಡಣೆ ಆದ ಬಳಿಕ ಮಹತ್ ವರ್ಗದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಬ.ವ.ಪ್ರ. ಗಳು (ಅರ್, ವಿರ್, ದಿರ್ ಇತ್ಯಾದಿ) ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗಲೂ 'ಗಳ್' ಪ್ರ. ಮುನ್ನಿನಂತೆ ಮಹತ್ ವರ್ಗದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿ ಹತ್ತಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಆದಾಗಲೂ ಅದು ಅಪಪ್ರಯೋಗ ಎನಿಸಲಿಲ್ಲ.[9] ಆದರೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮೇಣ ಅಮಹತ್ ವರ್ಗದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ) ಉಳಿದದ್ದರಿಂದ ನಪ್ ವರ್ಗದ ಬ.ವ.ಪ್ರ. ಎಂದು (ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ) ಕರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ) ಬ.ವ.ಪ್ರ.ವಾಗಿ ಕಳ್ ಅಥವಾ ಗಳ್[10] ಎಂಬುದೇ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು, 'ಗಳ್' ಬ.ವ.ಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹಳೆಯದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ಅವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿತವಾದ ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣದ ಸೂತ್ರ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.
2. ಕುರುಳ್ಗಳ್, ಕಲಿಗಳ್—ಎನ್ನುವ ಉದಾ.ಗಳಲ್ಲಿ ಬ.ವ ಪ್ರ.ವಾದ 'ಗಳ್' ಮಹತ್ ಮತ್ತು ಅಮಹತ್ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಪ್ ಲಿಂಗ ಸೂಚಕ ಪ್ರ.ವೆಂದು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳದಿದ್ದುದು ಗಮನೀಯ.
3. 'ವಿರ್' ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರ.ವೇನಲ್ಲ-ಎನಿಸುತ್ತದೆ. 'ವ'ಕಾರಾಗಮವಾಗಿ ಇರ್–ವಿರ್, ಎಂದಾಗಿರಬಹುದೆ ?
4. "ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ತನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಬೇಕಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಕೇಶಿರಾಜ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ".
(ಜಿ. ವರದರಾಜರಾವ್ ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಎಂ ಎ. ಪಾಠದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಂದ)

5. 'ಗಳ್' ಗೆ ಆದೇಶವಾಗಿ ಪುಲ್ಲಿಂಗ, ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್, ದಿರ್, ಏರ್, ಇರ್-ಗಳು ಬರುತ್ತವೆ - ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಕೇಶಿರಾಜನಿಗೆ 'ಗಳ್' ನಪ್ ಸೂಚಕ ಬ.ವ. ಪ್ರ. ವೆಂದು ತಿಳಿದಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸೂತ್ರ,- 113ರಲ್ಲಿ "ನಪ್ಪಿನೊಳ್ ಗಳ್ ಪುದಿದಿರೆ ಬಿಂದು ವಿಕಲ್ಪಂ"- ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಬಹುವುಟ್ಟಿಗೆ 'ಗಳ್' ನಪ್ ಸೂಚಕ ಬ. ವ. ಪ್ರ. ವೆಂದು ತಿಳಿದಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ನಪ್' ನಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ - ಎಂದು ಹೇಳಿದನೆ ಹೊರತು ನಪ್‌ಲಿಂಗ ಸೂಚಕ ಪ್ರ.ವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ.

6. "ಬಹುವುಟ್ಟಿಗೆ ನಪುಂಸಕಲಿಂಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ 'ಗಳ್' ಬಹುವಚನ ಪ್ರತ್ಯಯ, ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾಗಿ ಪುಲ್ಲಿಂಗ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವ ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಭಾಷಾಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾದವು".

—ಜಿ. ವರದರಾಜರಾವ್, ಕ.ಅ.ಸಂ.ಯ., ಕ.ಸಾ.ಚ.
ಸಂ. 4, 1977, ಪುಟ 1651, ಸಾಲುಗಳು : (7–9)

7. ಪ್ರ. ಗೋ. ಕುಲಕರಣಿ. ಕ. ಭಾ. ಚರಿತ್ರೆ, ಪ್ರ. ಮು. 1975, ಪುಟ 440, ಸಾಲುಗಳು (2-5)

8. ಈ ಕುರಿತು ಭಿನ್ನಮತವೂ ಇದೆ "ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಂ ಅವರು ನಪುಂಸಕಲಿಂಗ ನಾಮ ಪದಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂದೂ ಅನಂತರ ಅದು ಇತರ ನಾಮಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗತೊಡಗಿತೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.'' ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸವದತ್ತಿ ಮಠ ಅವರು ಸಹಮತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೂ (ನೋಡಿ : ದ್ರಾ.ಭಾ.ವ್ಯಾ.ಮೂ.ಮು. 1986, ಪುಟ-131, ಸಾಲು : 17-18) ಕೊನೆಗೆ ''...ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು, ಕನ್ನಡ ಮಲೆಯಾಳಂ ಭಾಷೆಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳ ಈ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಗೌರವ ಸೂಚಕ ಅರ್ಥ ಬರುವಂತೆ ಮಹತ್ ವರ್ಗದ ನಾಮಗಳಿಗೂ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ-ಕಳ್/-ಗಳ್ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಯ ಗಳು ಕೇವಲ ಅಮಹತ್ ವರ್ಗದ ನಾಮಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದುವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಠಿಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿ 'ಕಳ್' ಪ್ರತ್ಯಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ''-ಎನ್ನುವ (ಅದೇ ಗ್ರಂಥ : ಪುಟ-131, ಸಾಲು : 21-26) ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದು ತಲುಪುತ್ತಾರೆ.

9. ಸಬುದ್ಧಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್, ಏರ್ ಗಳೊಂದಿಗೆ (ವಿರಳವಾಗಿ) ಗಳ್ ಎಂಬುದು (ಸೂ-111) ಹತ್ತುವುದು. ಗಳ್ ಪ್ರತ್ಯಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಲಿಂಗ ಭೇದವಿರದೆ (ಅಂದರೆ ಸಬುದ್ಧಿಕ ಅಬುದ್ಧಿಕ ಎಂಬ ಭೇದವಿರದೆ) ಬಳಕೆಯಾಗು ತ್ತಿದ್ದುದರ ಪಳೆಯುಳಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

10. ದ್ರಾವಿಡಮೂಲದಲ್ಲಿ 'ಳ್' ಇಲ್ಲವೆ 'ಲ್' ಎಂಬುದೇ ಬ.ವ.ಪ್ರ.ಯ ರೂಪವಾಗಿ ಇದ್ದಿತೆಂದೂ 'ಳ್' ಎಂದು ಈಗಲೂ ಹಲವು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಎಂ. ಜಿ. ವಾರಿ

ಸೂತ್ರ–81: ಒಂದು ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆ

ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಿತ್ವ ಆಗಮಿಸುವ ವಿಚಾರ 80 ಮತ್ತು 81ನೆಯ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗೊಂಡಿದೆ. ನಿಷೇದ ಸೂಚಕ ಪ್ರತ್ಯಯ (ನಿ.ಸೂ.ಪ್ರ.) (–ಅ/–ಅದೆ) ಕ್ರಿಯಾ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಹತ್ತಿದಾಗ ಬರುವ ದ್ವಿತ್ವ ಕುರಿತ ಪ್ರಸ್ತಾಪ 81ರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆವಿವರ ಹೀಗಿದೆ*[1]

(1) ಸೂ–81 : "ಪ್ರತಿಷೇಧದ ಧಾತುವ ಮುಂದೆ ವಿಭಕ್ತಿ ತಱುಂಬೆ..."
ವೃತ್ತಿ : "ಪ್ರತಿಷೇಧಾರ್ಥದೊಳೆ ಧಾತುವಿಂಗೆ ವಿಭಕ್ತಿ ಪರಮಾದೊಡೆ"

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷೇಧದ 'ಅ'ಕಾರ ಧಾತುವಿಗೊ ಅಥವಾ ವಿಭಕ್ತಿಗೊ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (i) ನಿಷೇಧ ಸೂಚಕ ಧಾತುವಿಗೆ (ಪ್ರತಿಷೇಧದ ಧಾತುವ ಮುಂದೆ...) ಎಂದೂ ಇಲ್ಲವೆ (ii) ಧಾತುವ ಮುಂದೆ ವಿ.ಸೂ.ಪ್ರ. ವನ್ನುಳ್ಳ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯ ಬರುವುದು*[2] (ಧಾತುವ ಮುಂದೆ ಪ್ರತಿಷೇಧದ ವಿಭಕ್ತಿ...) ಎಂದೊ, ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಕೇಶಿರಾಜನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ಫುಟತ್ವ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕು.

(2) ಈಗ ಎರಡನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ನಿ.ಸೂ.ಪ್ರ. ಹತ್ತಿದ ರೂಪ ಧಾತುಗೆ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಉದಾ : ಮೊದಲನೆಯ ಹಂತ : ಅ + ಅನ್ → ಅನ್ – ಲೋಪ ಸಂಧಿ (ಲೋ.ಸಂ.)

ಎರಡನೆಯ ಹಂತ : ಎನ್ + ಅನ್ → ಎನ್ನನ್ – ದ್ವಿತ್ವ ಸಂಧಿ (ದ್ವಿ.ಸಂ.)

ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯ ಹತ್ತಿ, ಅದು ಧಾತುವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟು ಸೂಕ್ತ ಅಥವಾ ಸಮರ್ಪಕ ವಿವರಣೆ ಆಗದು.

(3) ಇನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಧಾತುವಿಗೆ 'ಅ' ನಿ.ಸೂ.ಪ್ರ. ಬಂದು ಅನಂತರ ವಿ.ಪ್ರ. ಬಂದಾಗ ದ್ವಿತ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರಿಯೆ ?

ಉದಾ : (i) ಎನ್ + ಅ → ಎನ್
(ii) ಉಣ್ + ಅ → ಉಣ } ದ್ವಿತ್ವವಿಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿ ದ್ವಿತ್ವ ಬರಲಾರದು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ 79ನೆಯ ಸೂತ್ರದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದಂತಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ದ್ವಿತ್ವ ಈ ಹಂತದಲ್ಲೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ*[3]

ಉದಾ : (i) ಎನ್ + ಅ – ಎನ್ನ

(ii) ಉಣ್ + ಅ – ಉಣ್ಣ

ಈ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಆಖ್ಯಾತಪ್ರತ್ಯಯ ಹತ್ತಿದಾಗ

ಎರಡನೆಯ ಹಂತ : (i) ಎನ್ನ + ಅನ್ → ಎನ್ನನ್

(ii) ಉಣ್ಣ + ಎವು → ಉಣ್ಣೆವು

(4) ಅಂದರೆ 'ಎನ್ನನ್', 'ಉಣ್ಣರ್', 'ಬಯ್ಯೆವು'—ಈ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸಂಧಿಕಾರ್ಯ ನಡೆದು ರಚನೆಗೊಂಡಿದೆ — ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುಂವಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಎನ್ + ಅ + ಅನ್ (1: ಎನ್ + ಅ; 2: ಅ + ಅನ್)

1. ದ್ವಿ. ಸಂ.
2. ಲೋ. ಸಂ.

(5) ನ.ಣ.ಲ.ಯ.—ವ್ಯಂಜನಾಂತವುಳ್ಳ ಹ್ರಸ್ವೈಕ ಸ್ವರವುಳ್ಳ ಕ್ರಿಯಾ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ('ಅದೆ' ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ) 'ಅ' ನಿ.ಸೂ.ಪ್ರ. ಹತ್ತಿ ದ್ವಿತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಂತಾಯಿತು.

(6) ಆದರೆ ನ.ಣ.ಲ.ಯ.–ಗಳಿಗೆ ಸ್ವರ ಪರವಾದರೆ ಕೆಲವು ಉದಾ. ಗಳಲ್ಲಿ (79ನೆಯ ಸೂ.ದಲ್ಲಿ) ದ್ವಿತ್ವ ನಿಯತವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಲ್ಲಿ (80 ಮತ್ತು 81ನೆಯ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ) ದ್ವಿತ್ವ ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಅನಿಯತವಾಗಿ ಬರುವುದುಂಟು. ಹೀಗೇಕೆ ? ಇರುವ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಂತಿದೆ. ನ, ಣ, ಲ, ಯ – ಕಾರಾಂತ ಹ್ರಸ್ವೈಕಸ್ವರದ ನಾಮಗಳಿಗೆ ಸ್ವರ ಪರವಾದರೆ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ದ್ವಿತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸ್ವರ ಬಂದರೆ ದ್ವಿತ್ವ (ಉಯ್, ನೆನ್, ಸುಯ್–ಇತ್ಯಾದಿ ಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ) ವಿಕಲ್ಪವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ಸಂಪಾದಿತ ಶಮದದ ಸೂತ್ರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.
2. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಳಿಗಿರಿಯವರು (ತಮ್ಮ 'ಆಲೋಕ'ದ 81ನೆಯ ಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ) ಮತ್ತು ಕೈಪಿಡಿಕಾರರು (ಕ.ಕೈ ಅ ಮು. 1971. ಪು–12. ಸಾಲು 5-6) ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.
3. ಈ ವಿವರಣೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ ಲ, ಣ, ನ, ಯ- ಕಾರಾಂತ ನಾಮ, ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕೃತಿಗಳು ನ.ಗ., ಹೊ.ಗ.ದಲ್ಲಿ 'ಉ' ಸ್ವರ ಸೇರಿ ದ್ವಿತ್ವವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊ.ಗ. ದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಹೀಗೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ.

   ಉದಾ : (i) ತಿನ್ನು + ಅ → ತಿನ್ನ

   (ii) ತಿನ್ನ + ಅನು → ತಿನ್ನನು

ಎಂ. ಜಿ. ವಾರಿ

“ ಕಮ್ಮರಿಯೋಜ ”

ಈ ಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದ್ದು, ಒಂದು ನಿಲುಗಡೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದರೂ, ಈ ಅರ್ಥದ ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲನೆ ಉಚಿತ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಪದ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೂ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಮೊದಲಿಗೆ ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ.

1) ಪದುಳಂ ಕುಳ್ಳಿರ್ದೆವಂಗಾ
ಯುದ ಮಾತಂ ತಗುಳೆ ಗಳಪಿ ಪೋದಂ ಸಂದಿ
ರ್ದದಟರೊಳಿಱಿದಱಿಯಂ ತ
ಪ್ಪದೆ ಕಮ್ಮಱಿಯೋಜನೆನಿಸಿದಂ ಬಿಲ್ಲೋಜಂ

— ಗದಾ. 2 ಆ ; 23 ನೇ ಪದ್ಯ.

2) ಬವರದೊಳೇಂ ಬಲ್ಲಂ ಕರ
ಮೊವಜು ಗೆಯ್ಯಲ್ ಪೆಱರ್ಗೆ ಕಂಡು (ಗಂಡ) ತನಗಱಿಯನದಂ
ತುವೊ ನುಡಿ ತಪ್ಪದು ಕಮ್ಮಱಿ
ಯೊವಜಂ ಬಿಲ್ಲೊವಜನೆಂಬುದಂ ಮಾಡುವನೇ.

— ವಿ. ವಿ. ಆ 12 ; ಪದ್ಯ 3.

3) ಇಂತನವದ್ಯಮಪ್ಪ ಪದದೊಳ್ ಪತಿಯಂ ನಡೆಯಲ್ಕೆವೇಳ್ದು ತಾ
ನುಂ ತಱಿಸಂದುದಗ್ರತಪಮುಂ ತಡವಿಲ್ಲದೆ ಕೊಂಡು ಘೋರ ವೀ
ರಂ ತಪಮೆಂಬಿನಂ ನೆಗಳ್ದು ತತ್ ಸಚಿವೋತ್ತಮನೊಳ್ಳಿಕೆಯ್ದು ನಿ
ನ್ನಂತಟು ಪೇಳ್ದು ಕೆಮ್ಮಗಿರೆ ತಪ್ಪದೆ ಕಮ್ಮರಿಯೋಜನಾಗನೇ

— ಆ. ಪು. ಆ. 2 ; ಪದ್ಯ 61

4) ಒಡಲಧ್ರುವವ ಶುಚಿಯಿದಂ
ಬಿಡುವುದು ಧರ್ಮಮನೆ ಪಿಡಿವುದೇದಾ ತೆಱದಿಂ
ನಡೆಯದೆ ಮಱೆದಾನಿಂತಿ
ರ್ದೊಡೆ ಕಮ್ಮರಿಯೋಜನೆಂಬ ನುಡಿಗೆಡೆಯಪ್ಪೆಂ

— ಚಂ. ಪುರಾಣ. ಆ. 10 : ಪದ್ಯ 124

ಪೂಜ್ಯ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ : (ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂಗ್ರಹದ ಟಿಪ್ಪಣಿ)
ಬಿಲ್ಲೋಜ – ಬಿಲ್ಲಿನ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಗುರು (ದ್ರೋಣ)
ಕಮ್ಮಱಿಯೋಜ - ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಕಯ್ಯಲ್ಲಿ ಮಾಡದವನು.
‘ಪರರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿ ತಾನು ಅದರಂತೆ ನಡೆಯದವನು’ ಎಂದು

ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂದೆ 2, 3, 4, ರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಇದರ ಮೂಲಾರ್ಥ 'ಕಮ್ಮಾರ ಕೆಲಸದವನು' ಎಂದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ವಾಜ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಡಗಿ, ಕಮ್ಮಾರ, ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಪದ ಬಳಕೆಯಿದೆ. (ಈಗಲೂ ನಮ್ಮಕಡೆ ಎಂದರೆ ಮೈಸೂರಿನ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಹೆಗ್ಗಡದೇವನ ಕೋಟೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಇದ್ದು ವಾಜರ ಬೀದಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ) ಎಂದು ತಿಳಿಸಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿಕೊಡದೆ ಕಾಲ ತಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಫಲವಾಗಿ (ಇದು ನಂಬಿಕೆಗೆ ದೂರ) 'ಕಮ್ಮಱಿಯೋಜ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿಂದಾರ್ಥ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮಕಾಱ > ಕಮ್ಮಱ ಆಗಿರಬಹುದೆಂದೂ, ಆದರೆ 'ಱ' 'ರಿ' ಯಾದ ಬಗೆಗೆ ಸಂಶಯಪಟ್ಟು, ಕರ್ಮಾರಿ > ಕಮ್ಮರಿ ಆಗಿರಬಹುದು, ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅರಿಯಾದವನು 'ಸೋಮಾರಿಗಳ ಗುರು' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಇದಕ್ಕೆ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಪೂಜ್ಯ. ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ. (ಪಂಪಭಾರತ ದೀಪಿಕೆ)

ವಿ. ವಿ. ಆಶ್ವಾಸ 12; 3 ನೇ ಪದ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗಿದೆ 'ಬವರದೊಳ್ ಎಂಬಲ್ಲಿಂ, ಪೆಱರ್ಗೆ ಒವಜುಗೆಯಲ್/ಕಂಡುಂ ತನಗೆ ಅಱಿಯಂ, ಎಂತುಮೇ ನುಡಿತಪ್ಪದು/ಬಿಲ್ಲೊವಜಂ ಕಮ್ಮರಿಯೊವಜಂ ಎಂಬುದಂ ಮಾಡ-ವೇಳೆ-ಹೀಗೆ ಮಾಡಿ. 'ಯುದ್ಧ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನು ತಿಳಿದ್ದಾನೆ? ಇತರರಿಗೆ ಬೋಧಿಸಲು ಬಲ್ಲ, ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಾನೇ ತಿಳಿಯನು ಎಂದರೆ ಇತರರಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಬಹುದು, ಆದರೆ ಅದರಂತೆ ನಡೆಯಲು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆಗದಿರಬಹುದು, ಮಾತು ಎಂಥಾದ್ದೋ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಿಲ್ಲಿನ ಆಚಾರ್ಯ (ಕಮ್ಮರಿಯೊವಜಂ) ನುಡಿದಂತೆ ನಡೆಯದವನು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಲಿ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿ ಕೊನೆಗೆ 'ನುಡಿದಂತೆ ನಡೆಯದವನು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವ 1, 3, 4, ನೇ ಪದ್ಯದ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇದುವರೆಗೆ ಇವರಿಬ್ಬರ ಮಂಥನದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದು ಇಷ್ಟೆ; ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀ ನಂ ಶ್ರೀಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೆ ಪೂಜ್ಯ ಡಿ. ಎಲ್.ಎನ್. ರವರು ಅನುಸರಿಸಿ 'ನುಡಿದಂತೆ ನಡೆಯದವನು', 'ಸೋಮಾರಿ' ಎಂಬ ಒಂದು ನಿಲುಗಡೆಯ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ನಿಂತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಈಗ ನನ್ನ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ :

1) ಗದಾಯುದ್ಧದ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದು : ಹೇಡಿಯಂತೆ ಬಿಲ್ಲು ಬಿಸಾಡಿ ಸತ್ತ ದ್ರೋಣರನ್ನು ನೆನೆದು ಈ ಪದ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

2) ವಿ. ವಿಜಯದ ಈ ಪದ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದು : ದ್ರೋಣರ ಬಿಲ್ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ದುರ್ಯೋಧನ ಸೈಂಧವನ ರಕ್ಷಣೆಯ ಭಾರವನ್ನು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭ ನೆನಪಾದಾಗ, ದ್ರೋಣ ಅಂದುಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಪದ್ಯ.

ಪೂಜ್ಯ, ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್ ರವರು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಿದ ವಿ ವಿ. ದ ಪದ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯಿಸ ಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

1) ಬವರದೊಳೇಂ ಬಲ್ಲಂ ಕರಂ ಒವಜುಗೆಯುಲ್/
2) ಪೆಱಗೆ ಗಂಡ, ತನಗಱಿಯನ್/
('ಗಂಡ' ಪಾಠಾಂತರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇನೆ)
3) ಅದೆಂತುಂವೊ ನುಡಿ ತಪ್ಪದು.
4) ಕಮ್ಮರಿಯೊವಜಂ ಬಿಲ್ಲೊವಜನೆಂಬುದಂ ಮಾಡುವೆನೇ

ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ, ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದೀತು. "ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶನ ಕೊಡಲು ಅವನಿಗೆ ಏನುಗೊತ್ತು. 2 ''ಬೇರೆಯವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶೂರ, ಸ್ವತಃ ತಾನು ಶೂರನಲ್ಲ'' 3 ಅದೆಂತಹದೊ ಆ ಮಾತು (ಆ ನಾಣ್ಣುಡಿ) ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. 4 'ಕಮ್ಮರಿಯೊವಜಂ ಬಿಲ್ಲೊವಜಂ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಲೇ!— ಈ ಅರ್ಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 1 ಮತ್ತು 2ನೇ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿರುವ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು.

1) 'ಸಂದಿರ್ದ ಅದಟರೊಳ್ ಇಱಿದು ಅಱಿಬುಂ'
2) 'ಪೆಱಗೆ ಗಂಡ ತನಗಱಿಯನ್'

ಕೇವಲ ಕಬ್ಬಿಣ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಗುರುವಾದ ಒಬ್ಬ ಕಮ್ಮಾರ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಕ್ತಿ. ಕಬ್ಬಿಣದ ಸರಳುಗಳನ್ನು, ಸರಳ ಗುರು ಹೇಳಿದಂತೆ ತಯಾರಿಸುವ ಚತುರ. ಆತ ಬಾಣಗಳ ತಯಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣತ. ಆದರೆ ತಾನೇ ತಯಾರಿಸಿದ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಬಿಲ್ಲು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಾಗಲೀ ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಓವಜುಗೆಯ್ಯ' ಲಾಗಲೀ ಏನು ಬಲ್ಲ. ಬಾಣ ತಯಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುವೇ ಹೊರತು, ಬಾಣ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಲ್ಲ. (ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ 'ಇಱಿದು ಅಱಿಯಂ' 'ತನಗೆ ಅಱಿಯನ್' ಪದದ ಅರ್ಥ ವಿಶದವಾಗಬಹುದಲ್ಲವೆ?) ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಇಲ್ಲವೆ ನಾಣ್ಣುಡಿ 'ಕಮ್ಮರಿಯೋಜ'. ಇವನು ಪ್ರಯೋಗ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನು, 'ಅಜ್ಞಾನಿ'. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಬಾಣ ಪ್ರಯೋಗ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ, ಮಾಡಿಸಿ, ಬಿಲ್ಲ ಗುರುವೆನಿಸಿ ತನ್ನ ಕಯ್ಯ ಬಾಣಗಳೇ, ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗದಿದ್ದಾಗ, ಶೌರ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನವಾಗದಿದ್ದಾಗ, ಬಾಣ ಹಿಡಿದ 'ಬಿಲ್ಲೋಜ' ಬಾಣ ಹಿಡಿದ 'ಕಮ್ಮರಿಯೋಜ'ನೇ ಸರಿ. ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅಂತರವಿಲ್ಲ, ಎನ್ನಿಸುವುದು

ಸಹಜವೇ. ‘ತಾನಕ್ಕೆ ತಮ್ಮಮ್ಮನಕ್ಕೆ ಇಸಲ್ ಅಂಬಂ ತಿರುವಾಯ್ಗೆ ತಂದರಿವರೇ’. ರನ್ನನ ಈ ಮಾತೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ವಿದ್ಯೆಯಿದ್ದೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತ. ಜ್ಞಾನವಿದ್ದೂ ಅಜ್ಞಾನಿ. ‘ಕಮ್ಮಾರ’ನಿಗೂ ‘ದ್ರೋಣ’ನಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದರೂ ಏನು? ಎಂಬುದು ದುರ್ಯೋಧನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಅರ್ಥಾಥ್ ರನ್ನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರಬಹುದು.

ಇನು ಒಪ್ಪಿತವಾದರೆ, ‘ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿ ಮಾಡದವನು. ಪರರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿ ತಾನು ಅದರಂತೆ ನಡೆಯದವನು, ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗಲೀ, ‘ನುಡಿದಂತೆ ನಡೆಯದವನು, ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಶತ್ರುವಾದವನು’, ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗಲೀ ಸರಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ಭಾಗ. 3, 4 ನೇ ಪದ್ಯಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ‘ಬಿಲ್ಲೋಜ’ ನ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಇಲ್ಲ, ಶೌರ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸುಳಿವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಪದ್ಯಗಳು ‘ವೈರಾಗ್ಯ’ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಆದಿಪು: ಆ 2, ಪದ್ಯ 61. ಸ್ವಯಂಬುದ್ಧನೆಂಬ ಮಂತ್ರಿ ಮಹಾಬಲನೆಂಬ ತನ್ನ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಸುಖಸಂಪತ್ತುಗಳ ನಶ್ವರತೆಯ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಿ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯದು ಚಂದ್ರಪ್ರಭಾ ಪುರಾಣ ಆ 10; ಪದ್ಯ 124. ಇಲ್ಲಿ ಪದ್ಮನಾಭರಾಜನು ತನ್ನ ಮಂತ್ರಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ‘ನಶ್ವರತೆ’ಯನ್ನು ಕುರಿತ 12–13 ಪದ್ಯಗಳಷ್ಟು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಹೀಗೆ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಹಿಂದೆಕೊಟ್ಟ 3, 4ನೇ ಪದ್ಯ ನೋಡಿ)

ಆ. ಪು. ದಲ್ಲಿ ‘ಕಮ್ಮರಿಯೋಜನಾಗನೇ’ ಎಂಬ ಕವಿಯ ಉದ್ಗಾರವಿದ್ದರೆ, ಚಂ. ಪು. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ‘ಕಮ್ಮರಿಯೋಜನೆಂಬ ನುಡಿಗೆ ಎಡೆಯಪ್ಪೆಂ’ ಎಂದು ಪದ್ಮನಾಭ ವಿಭು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಅಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಧರ್ಮವೀರನನ್ನು ಕುರಿತು ಆಡಿದಮಾತು. ಒಬ್ಬ ವೀರನಾದವನು ಬಾಣ ಪ್ರಯೋಗ ತಿಳಿದಿದ್ದೂ. ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿದಾಗ ‘ಕಮ್ಮರಿಯೋಜ’—‘ಅಜ್ಞಾನಿ’. ಅಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರ ಶರೀರ ಭೋಗ ನಶ್ವರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಡಿದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದ್ದೂ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಾರದಿದ್ದರೆ ‘ಕಮ್ಮರಿಯೋಜ’ ನಂತೆ ‘ಅಜ್ಞಾನಿ’ ಇಲ್ಲವೆ ‘ಮೂಢ’ನೇ ಸರಿ. ಒಂದೆಡೆ ಯುದ್ಧವೀರನಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ‘ಧರ್ಮವೀರ’ನ ನಡೆಯನ್ನು ‘ಕಮ್ಮರಿಯೋಜ’ನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ‘ಕಮ್ಮರಿಯೋಜ’ ಎಂಬ ಪದವೇ ಸಂಕುಚಿತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ, ಒಂದು ನುಡಿಗಟ್ಟಾಗಿಯೋ, ನಾಣ್ಣುಡಿಯಾಗಿಯೋ ಬಳಕೆಯಾಗಿ ಬಂದಿರಬಹುದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಯ ಮಾತು : ಕಮ್ಮರಿಯೋಜದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ

ಕಮ್ಮಾಳಿಕೆ = a blacksmiths profession (ಕಿಟ್ಟೆಲ್)

ಕಮ್ಮಾಱಿತಿ = ಕಮ್ಮಱಿತಿ (ಸ್ತ್ರೀ)
∴ ಕಮ್ಮಾಱಿಕೆಗೆ ಒವಜ = ಕಮ್ಮಾಱಿಯೊವಜ
ಕಮ್ಮಾಱಿಯೊವಜ > ಕಮ್ಮಾಱಿಯೋಜ > ಕಮ್ಮಱಿ (ರಿ) ಯೋಜ ಆಗಿರಬಹುದೆ ?

ಎಚ್. ವಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಶರ್ಮ

ಕೊಸೆಗೊಳ್

'ಕೊಸೆಗೊಳ್'—ಪದ ಮೊದಲಿಗೆ **ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು** 'ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ'ಯ ಸನತ್ಕುಮಾರ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ. ಇದರ ಪ್ರಯೋಗ ಹೀಗಿದೆ. 'ಪಟ್ಟಮಾರ ಮಂರಗಮೆಂಬ ದುಷ್ಟಾಶ್ವಮಂ **ಕುಮಾರನೇಱಿ** ಲಕ್ಷ್ಮೀಗೃಹಮೆಂಬುದ್ಯಾನವನದ ಮಧ್ಯಸ್ಥಮಪ್ಪ ಸ್ಥಳದೊಳ್ ಸಲ್ವನಾ ದುಷ್ಟಾಶ್ವಮಂ **'ಕೊಸೆಗೊಳೆ'** ಗಾಳಿಯಿಂದಂ ಬೇಗವಾಗಿ ಪಾರಿತಪೂರಿತಂ ಪರಿದು ಕುಮಾರನಂ ಕೊಂಡು ಮಹಾಟವಿಯಂ ಪೊಕ್ಕೊಡೆ...... (ವಡ್ಡಾ : 53–22)

ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರು ಕೊಡುವ ಅರ್ಥ ಇವು :–

ಕೊಸೆ = Tomb ; To embrace sexually; Riding a horse in the lounge

—Kan.-Eng. Dict.
Rev. W. Reeve.

ಕೊಸೆ = a way of mounting (or riding?)
a horse
ಕೊಸೆಗೊಳ್ = To ride on, to mount upon

—Rev. F. Kittel

ಕೊಸೆ = ಕುದುರೆ ಸವಾರಿಯ ಒಂದು ರೀತಿ, ಕುದುರೆ ಏರಾಟದ ಒಂದು ಬಗೆ, ಸಂಭೋಗ, ಲಗಾಮು, ಕಡಿವಾಣ,—(ಎಲ್ಲಾ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟುಗಳು)

ಪೂಜ್ಯ ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್‌ರವರು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಹೀಗೆ :–

'ಕೊಸೆ'—'ವಾಹಾರೋಹ ಭೇದೇಚ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕೇಶಿರಾಜ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಹನವನ್ನು ಹತ್ತುವ ಒಂದು ವಿಧಾನ ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ 'ಕುದುರೆಯನ್ನೇರಲು' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು—ಎಂಬುದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ 'ದುಷ್ಟಾಶ್ವಮಂ **ಕುಮಾರನೇಱಿ**' ಲಕ್ಷ್ಮೀಗೃಹವೆಂಬ ಉದ್ಯಾನವನವನ್ನು ಸೇರಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಏರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವಾಹನವನ್ನೇರುವ' ಅರ್ಥ ದೂರ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

(2) ಇನ್ನು ಈ ಪದ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು :—

> ಆ ರಮ್ಯನದಿಯ ಚೆಲ್ವನಿ
> ಳಾರಾಮಾರಮಣನಟ್ಟಿಯಿಂ ನೋಡುವಿನಂ
> ಸಾರಥಿ ಕಣ್ಣಱಿದೊಯ್ಯನೆ
> ಕೇರಂ ಕೊಸೆಗೊಂಡು ಚಕ್ರಿಯಂ ಭಿನ್ನವಿಕುಂ
>
> —ಆದಿ. ಪು11 ಆ, 57 ಪದ್ಯ

ಇಲ್ಲಿ ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್‌ರವರು ಹೀಗೆ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ: ಈಗಾಗಲೇ ಸಾರಥಿ ರಥವನ್ನು ಹತ್ತಿ ಕುಳಿತಿರುವುದರಿಂದ 'ಆರೋಹಿಸಿದ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಸಂಗತ ವಲ್ಲವೆಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅವರು 'ಕೊಸೆ' ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಕೊಡಲು ತಮಿಳು ಪದದ ಆಧಾರ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. 'ಕುಶೈ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಲಗಾಮು ಕಡಿವಾಣ ಎಂದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, 'ಕುಶೈ'-'ಕೊಸೆ'ಗಳು ಜ್ಞಾತಿ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಇಲ್ಲಿ 'ಲಗಾಮನ್ನು ಎಳೆದು ಕುದುರೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ರಥವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ' ಎಂಬುದು ಪಂಪನ ಅರ್ಥವಿರಬಹುದು—ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ: ಇಂತಹ ಮಾನಸಿಕ ತುಮುಲ ದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗದೆ, ಇನ್ನೂ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲಗಾಮನ್ನು ಎಳೆದಾಗ ಕುದುರೆ ಓಡಲಾರಂಭಿಸುವುದರಿಂದ 'ಕೊಸೆಗೊಳ್'ಗೆ 'ಲಗಾಮನ್ನು ಎಳೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು ಎಂದು ಹೇಳಿ, 'ಕೊಸೆಗೊಳೆ'ಗೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಕಸೆಗೊಳೆ' ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಕಸೆ ಎಂದರೆ ಚಾವಟಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದ 'ಚಾವಟಿಯಿಂದ ಹೊಡೆಯಲು' ಎಂಬ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅರ್ಥ ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಪಾಠಾಂತರ ಸ್ವೀಕರಣೆಗೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈಗ, ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉಚಿತ. ಮೊದಲಿಗೆ, ಇಲ್ಲಿ ರಥವನ್ನು ಹತ್ತಿ ಕುಳಿತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಎರಡನೆಯದು, 'ಲಗಾಮನ್ನು ಎಳೆದು ಕುದುರೆ ಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ' ಎಂಬ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್.ರವರ ಊಹೆ ಸರಿಯಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಲಗಾಮನ್ನು ಎಳೆದುದರಿಂದ ಕುದುರೆ ಓಡಲಾರಂಭಿ ಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡೋಣ:—

ರಥ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುತ್ತಾ, ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ರಮ್ಯ ನದಿಯ ಚೆಲುವನ್ನು ಇಳಾರಮಣನು ಅಟ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದ ಭಾವವನ್ನೂ ಅರಿತ ಸಾರಥಿ (ಕೊಸೆಗೊಂಡು) ಲಗಾಮನ್ನು ಎಳೆದು, ರಥವನ್ನು ನಿದಾನವಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತಾ, ಗಂಗಾನದಿಯ ಪರಿಸರದ ಪರಿಚಯ ಮಾಡ

ಲಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಪದ್ಯ: 56 ರಿಂದ 66/ಆ11) ಆಶ್ವಾ 11 / 67ನೇ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ.

'ಕಡು ಪಗಲಾದುದು ಬೀಡಂ
ಬಿಡಿಸುವುದೀ ಪುಣ್ಯನದಿಯ ತಡಿಯೊಳ್ ದೇವರ್'

ಎಂದ ಸಾರಥಿಯು ಮಾತಿಗೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿ 'ಇಳಿದು ಜಯಸ್ಯಂದನದಿಂದ' ...... ಎಂದಿರುವುದರಿಂದ, ರಥವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆ, ಬಿನ್ನಪವಮಾಡಿದ ಕ್ರಿಯೆ, ರಥದಿಂದ ಇಳಿದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಸ್ವಲ್ಪದೂರ ರಥ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಚಲಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆ ಇಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ 'ಕಸೆಗೊಳ್' ಪಾಠಾಂತರ ಸ್ವೀಕರಣ ಇಲ್ಲಿ ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಂಪನೇ 'ಕೊಸೆ' ಮತ್ತು 'ಕಸೆ' ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತಿಳಿದು ಬಳಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು.

"ಕಸೆಯಂ ಬಿಟ್ಟುಜದಭಿಮಂ
ತ್ರಿಸಿ ಚಕ್ರಮನಸುರವೈರಿಯಿಡುವಾಗಳ್"

—(ವಿ. ವಿ. 12 ಆ, 211 ಪದ್ಯ)

ಇದರಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ (ವಡ್ಡಾ) ಕೊಸೆಗೊಂಡಾಗ ಗಾಳಿಗೂ ಮೀರಿ ಕುದುರೆ ಓಡುತ್ತದೆ; ಎರಡನೆ ಪದ್ಯ (ಆದಿಪು)ದಲ್ಲಿ ಕೊಸೆಗೊಂಡಾಗ ರಥನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆ: ಲಗಾಮು ನ್ನು ಸಡಿಲಬಿಡುವ, ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗೆ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ 'ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಗದ್ಯವನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಚಾರುದತ್ತನು ಮೇಕೆಯೊಂದನ್ನು ಚತುರತೆಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದು :

"ಆಗಳ್ ಚಾರುದತ್ತಂ......ಎನ್ನ ಪ್ರೌಢಿಯಂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ನೋಟ್ಪೆನೆಂದು, ವಾಮಾಂಘ್ರಿಯಂ ಪತ್ತಿಸಿ, ದಕ್ಷಿಣಚರಣದಿಂ ನಿಶ್ಯಂಕೆಯಿಂ ಅಂಕಗೊಂಡು, ಭೋಂಕನೆ ಎಡದ ಕೊಸೆಯಂ ತೆಗೆದು ನಿರ್ವರ್ತಿಸಲೆಂದು ನೆಗಪಿಮುರಿವುದುಂ, ಮುಹಾಂಘ್ರಿಗಳೆರಡುಂ ಆ ಸರಣಿಯೊಳೆ ನಿಂದು ತಿರಿಯೆ, ಮುಂದಣ ಕಾಲ್ಗಳೆರಡುಮಂ ಗಜಿರಿಯಂತೆ ನೆಗಪಿ, ಪಂಗುಟ್ಟಿದ ಮಾರ್ಗದೊಳ್ ಆಡಪೋರಿ ನಿಲ್ವುದುಂ... ....."

ಇದೊಂದು ಸ್ತಬ್ಧಚಿತ್ರ, ಅರ್ಥವೂ ನೇರ, ಸರಳ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದೆರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಇವು :– "ಎಡದ ಕೊಸೆಯಂ ತೆಗೆದು" ಮತ್ತು 'ಆಡಪೋರಿ'

ಇಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಯಾಗಲೀ, ರಥವಾಗಲೀ, ಸವಾರನಾಗಲೀ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಹೋತದ ಎಡದ ಕೊಸೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮೇಲೆತ್ತಿದಾಗ. ಮುಂದಣ ಎರಡು ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಿ ಹಿಂದಣ ಕಾಲುಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆಡವೋರಿಗೆ ಲಗಾಮಾಗಲೀ, ಕಡಿವಾಣವಾಗಲೀ ಬಳಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ, ಇಲ್ಲಿ ಏರಿ ಸವಾರಿಮಾಡುವುದಾಗಲೀ, ರಥಕ್ಕೆ ಹೂಡಿ ಓಡಿಸುವುದಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಇಷ್ಟೆ : । ಕುದುರೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಕುರಿ, ಆಡು, ಹಸು, ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಈ 'ಕೊಸೆ'ಯನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.[2] ಎಡದ ಕೊಸೆ ಎಂದಿರುವುದರಿಂದ ಬಲದ ಕೊಸೆಯೆಂಬುದೂ ಇತ್ತು. ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ, ಈಗಲೂ ಗಾಡಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಎತ್ತು, ಕುದುರೆಗಳ ಹೆಗಲ ಮೇಲಿಂದ ಚಾಲಕನಕೈಗೆ ಹಾದುಬಂದಿರುವ ಎಡ, ಬಲ, ಹಗ್ಗವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು, ಇವುಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿ, ಪ್ರಾಣಿಯ ಮೂಗುದಾರ, ಇಲ್ಲವೆ ಕಡಿವಾಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಗ್ಗ ಇಲ್ಲವೆ ದಾರವನ್ನೇ ಕೊಸೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಎಳೆದೋ, ಸಡಿಲಬಿಟ್ಟೋ ಚಾಲಕ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ವಾಡಿಕೆ, ಹೀಗೆ ಮಾಡುವ ಚಾಲಕನ ಕ್ರಿಯೆ ಕೊಸೆಗೊಳ್. (ಕೊಸೆ+ಕೊಳ್).

ಇದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಬಂಧುವರ್ಮನ 'ಜೀವಸಂಬೋಧನ' ಈ ಗದ್ಯಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು : ವರಾಂಗನಿಗೆ ಮಾಗುಡವಾಗಿ ಬಂದ ತುರುಗರತ್ನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದು :

"ವರಾಂಗನ್ ಅದನ್ ಏಱಿ ನೋಟ್ಪೆನೆಂದು ವಿಪರೀತಶಿಕ್ಷಿತಮಪ್ಪ ವಾಜಿಯ ಬೆಂಗೆವಾಯ್ದೊಡಂ, ಮುನ್ನಂ ಮೆಲ್ಪಿನೊಳ್ ಸ್ವಭಾವಮುಮ್ ಅಱಿಯ್ವೆನೆಂದು, ಕೊಸೆಯುಂ ತೆಗೆದು ಬಲ್ಲಿತ್ತು ವಿಡಿದು, ಪಾಯ್ದು, ಏಱಿ, ಅವುಂಕೆ ಪಱಿಪರಿಯಲ್ ತಗುಳ್ದೊಡೆ, ಹೋ ಹೋ ಎಂದೆನುತ ಎನಿತೆನಿತು ಕೊಸೆಯುಂ ಬಲ್ಲಿತ್ತು ವಿಡಿಯಲ್ ಅನಿತನಿತೆ ಲಂಘನದೊಳ್ ಪರಿದು.........

ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹಿಡಿದೆಳೆದರೂ, ಅದು ಅಷ್ಟೇ ವೇಗವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಲಂಘಿಸುತಿತ್ತು.

+ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪಾಠಾಂತರವೂ ಇದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸೀತು.

1. ಎನಿತೆನಿತು ಕೊಸೆಗೊಳ್ಳುಮನಿತನಿತೆ ಲಂಘನದೊಳ್ ಪರಿದು.
2. ಹೋ ಹೋ ಎಂದೆನುತೆನುತ ಕೊಸೆಗೊಳ್ಗ ಅನಿತನಿತೆ........

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. 'ಕುದುರೆಸವಾರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧಾನ, ಕಡಿವಾಣ, ಲಗಾಮು, ವಾಹನವನ್ನು ಪರುವ ಒಂದು ವಿಧಾನ,' ಎನ್ನುವ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥವಾಗಲೀ, 'ಕಸೆಗೊಳ್' ಎಂಬ ಕೃತಕ ಪಾಠ ಸ್ವೀಕಾರವಾಗಲೀ ಅಸಗತ್ಯವೆನ್ನಿಸಿ, ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಮೂತಿಗೆ ಕಟ್ಟಿರುವ ಹಗ್ಗ, ಹುರಿಯನ್ನು 'ಕೊಸೆ' ಎಂದೂ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ 'ಕೊಸೆಗೊಳ್' ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು.

—ಎಚ್. ವಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಶರ್ಮ

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖಕರು

ಡಾ॥ ಶ್ಯಾಮ ಸಿನ್ಹ ಶಶಿ	ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ ವಿಭಾಗ, ಪಾಟಿಯಾಲ ಹೌಸ್, ಹೊಸ ದೆಹಲಿ–110 001.
ಡಾ॥ ಎಸ್. ಎಸ್. ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ	ಸಂಶೋಧನಾ ಸಹಾಯಕ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.
ಡಾ॥ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗಿತ್ತಿ	ರೀಡರ್, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು–560 060. ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ–574 199.
ಕ. ವೆಂ. ರಾಜಗೋಪಾಲ	ಎಂ. ಐ. ಇ. 41, 80 ಅಡಿ ರಸ್ತೆ, ಕೆಂಗೇರಿ ಉಪನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 060.
ಶ್ಯಾಮಸುಂದರಕೋಚಿ	ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಾಪಕ, ಸರಕಾರಿ ಕಲಾ ಕಾಲೇಜು, ತುಮಕೂರು-572 102.
ಡಾ॥ ಎಂ. ಬಿ. ನೇಗಿನಹಾಳ	ಪ್ರವಾಚಕರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಿಕ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಳಗಾವಿ ಆವರಣ.
ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ	ರೀಡರ್, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ-585 106.
ಸಿ. ನಾಗಭೂಷಣ	ಎಂ.ಫಿಲ್. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಬೆಂಗಳೂರು-560 056.
ಯಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀಧರ ಆರಾಧ್ಯ	ಕನ್ನಡ ಉಪನ್ಯಾಸಕ, ಶ್ರೀಮತಿ ಡಿ. ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಪದವಿ ಪೂರ್ವ ಕಾಲೇಜು, ಮಾದಾಪುರ-571251(ಉತ್ತರ ಕೊಡಗು)

ವಸಂತಕುಮಾರ ಪೆರ್ಲ	ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ನಿರ್ವಹಣಾಧಿಕಾರಿ ಆಕಾಶವಾಣಿ, ಮಂಗಳೂರು-575 004.
ಎಲ್. ಎನ್. ಮುಕುಂದ ರಾಜ್	C/o ಜಿ. ಎನ್. ಗೌಡ, 5, 1ನೇ ತಿರುವು ನಾಗಪ್ಪ ರಸ್ತೆ, ಅರಮನೆ ಗುಟ್ಟಹಳ್ಳಿ, ಬೆಂಗಳೂರು–560 003.
ಡಾ॥ ಚಂದ್ರಮೌಳಿ ನಾಯ್ಕರ್	ರೀಡರ್, ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತ ವಿಭಾಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ಕಲಾ ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ-580001.
ಡಾ॥ ಬಿ. ಸಿ. ಸಾದರ	ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ನಿರ್ವಾಹಕರು, ಆಕಾಶವಾಣಿ ಕೇಂದ್ರ, ಗುಲ್ಬರ್ಗ-585 103.
ಎನ್. ಚಂದ್ರಮೌಳಿ	496-1, ಮಾಡೆಲ್ ಕಾಲೋನಿ, ಯಶವಂತಪುರ, ಬೆಂಗಳೂರು-22.
ಯಶವಂತ ಡೋಂಗ್ರೆ	ಉಪನ್ಯಾಸಕ, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ವಾಣಿಜ್ಯ ವಿಭಾಗ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ-574 199.
ಸಿ. ಯಂ ವೀರಭದ್ರಯ್ಯ	ಉಪನ್ಯಾಸಕರು, ಪ. ಪೂ. ಕಾಲೇಜು, ಹಟ್ಟಿ ಚಿನ್ನದ ಗಣಿ, ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆ.
ಡಾ॥ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ	ಕನ್ನಡ ಉಪನ್ಯಾಸಕ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ-574 199.
ಡಿ. ಕೆ. ಪೊತುವಾಳ್	ರೀಡರ್, ಇನ್ ಕಾಮರ್ಸ್, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ-574 199.
ಡಾ॥ ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ	ರೀಡರ್, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ-585 106.
ನರೇಂದ್ರ ರೈ ದೇರ್ಲ	ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಮದ್ರಾಸ್, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮದ್ರಾಸ್-5

ವಿಜಯಶ್ರೀ ಸಬರದ	ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕಿ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮಹಿಳಾ ಕಾಲೇಜು, ಬೀದರ್-585 401.
ಅಂದಸೂರು ಶೋಭ	ಕೋ-ಆರ್ಡಿನೇಟರ್ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 056.
ವಿಮಲ ರಾಮರಾವ್	ರೀಡರ್, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 056.
ಬಿ. ಆರ್. ಹಿರೇಮಠ	ರೀಡರ್, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ-580003.
ಡಾ॥ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ	ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 056.
ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ	ಸಂಪಾದಕರು, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 056.
ಎಂ. ಜಿ. ಪಾರಿ	ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಪುಲಿಕೇಶಿ ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬಾದಾಮಿ-587 201.
ಎಸ್. ವಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಶರ್ಮ	ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಎಂ. ಇ. ಎಸ್. ಕಾಲೇಜು, ಮಲ್ಲೇಶ್ವರಂ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 003.
ಡಾ. ಪ್ರಭಾಶಂಕರ ಪ್ರೇಮಿ	ರೀಡರ್, ಹಿಂದಿ ವಿಭಾಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂ-560056

ನಮ್ಮ ನಿಯತಕಾಲಿಕಗಳು

ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಜನಪ್ರಿಯ ಬರಹಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ, ಮಾನವಿಕ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ

ಸಾಧನೆ
ಕನ್ನಡ ತ್ರೈಮಾಸಿಕ
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ 8–00 ರೂ.
(ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ) 5–00 ರೂ.
ಆಜೀವ ಚಂದಾ ಹಣ 100–00 ರೂ.
ಗಳನ್ನು ಎರಡು ಕಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಷದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪಾವತಿ ಮಾಡಬಹುದು.

ವಿಜ್ಞಾನ ಭಾರತಿ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಾರ್ಷಿಕ
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ 10–00 ರೂ.

ವಿದ್ಯಾ ಭಾರತಿ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಾರ್ಷಿಕ
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ 10–00 ರೂ.

ಜನಪ್ರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನ
ಕನ್ನಡದ ಏಕೈಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾಸಿಕ
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ 12–00 ರೂ.
(ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ 6–00 ರೂ.

ವಿವರಗಳಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಿ :

ನಿರ್ದೇಶಕರು
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 056